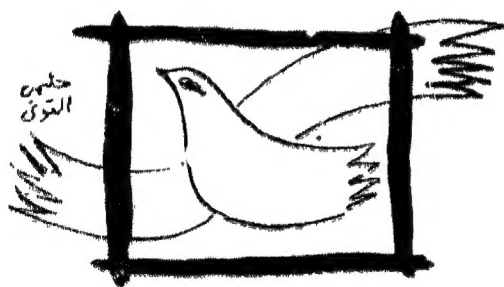


البحث عن المعتل حوار مع فكري الحامي قران النفا



في محل نو فرحات



سلسلة شهرية تصدر من دار الهلال



KITAB
AL-HILAL

الاصدار الاول
يونيو ١٩٥١

مكرم محمد أحمد رئيس مجلس الإدارة
عبد الحميد خليل نائب رئيس مجلس الإدارة
مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ ش محمد عز العرب. تليفون: ٣٦٢٥٤٥٠ سبعة خطوط

العدد ٥٦٠ - ربيع آخر - أغسطس ١٩٩٧/١٩٩٧-٥٦٠-٥٦٠ No.

فاكس FAX-3625469

مصطفى نبيل رئيس التحرير
عادل عبد الصمد سكرتير التحرير

٥ قرش

٢٠٠٠ فئس السعودية ١٥

درهما سلطنة عمان ١٥ ريال

اهداءات ٢٠٠١

المهندس/ محمد محمد السلام العمري
الإسكندرية

البحث عن العقل

حوار مع فكر الحاكمية والنقل

بقلم

د. محمد نور فرحات

الغلاف للفنان
حلمى التونى

تمهيد

عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لحتواء : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل . فالفكرة الرئيسية التي قام عليها الكتاب وتتابع تناولها في كل فصوله هي مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسي » أو « الأصولية الإسلامية » في جوانبها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذي سار عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامى بالتوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جذوى ونفعاً وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق .

والفرضية التي ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامى أو الأصولية الإسلامية وفقاً لمعناهما السائد اليوم يرند في حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة في أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملى رايات هذا الخطاب ، وهى تقاليد أهل النقل التى يحتل العقل عند الكثير منهم مكاناً ثانوياً .. محاطاً بكثير من الشبهات التى تصل فى أقصاها إلى حد اتهام أصحاب العقل فى بعض الأحيان بالكفر البواح .

الرابطة إذن بين فكر الحاكمية والتكفير على المستوى الاجتماعى والسباسبى وفقه النقل ورفض العقل أو تكبيله بالأغلال على المستوى الفقهي ، رابطة تكامل عضوى كرابطة النتائج بالمقدمات ، وشيوع التقاليد الفكرية لبعض فقهاء النقل والإلاح بها على عقول العامة والخاصة واحد من الروافد الرئيسية لشيوع النطرف والتعصب وحالة اللاعقلانية الغيبية فى المجتمع . من هنا رأينا ضرورة مناقشة الأمور من جذورها أى بدءا من التقاليد الراسخة لفقه النقل .

ومن دواعى الإعجاب بماضينا والناسى على حاضرنا والتعجب مما آل إليه هذا الحاضر ، أننا نملك فى كتوز تراثنا تقاليد باهرة لفقه العقل كانت تضى كالمشاعل المنيرة فى مسيرة الصحوة الإسلامية الحقيقية ، نجدها عند الصحابة الأوائل فى إيثارهم للمصلحة كما فى فقه عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وعند فقهاء الراى وإمامهم أبى حنيفة النعمان صاحب الاستحسان ، وفى فقه المصالح عند المالكية والحنابلة ، وفى نعاليم الثائر الفقهي العظيم ابن اسحق الشاطبى صاحب نظرية المقاصد فى الشريعة ، وفى نعاليم فقه المصالح الذى وصل ذروته على يد الإمام نجم الدين الطوفى فى القرن الثامن الهجرى ، وفى نعاليم ابن حزم الظاهرى الذى أطلق الحرية لعقل

المسلمين بقوله بمبدأ استصحاب أصل الإباحة ، وفي آراء ابن قيم الجوزية الذى نهى عن الاستئنان بالرجال وتقليدهم . ومن عجب أن هذه الذخائر الفقهية العقلانية تطمر فى صدور الكثير من فقهاء النقل المعاصرين ويفتصر أمرها على أحسن الفروض على تناولها فى قاعات الدرس أو دوائر البحث الأكاديمي دون أن يتم استدعاؤها إلى ساحة الخطاب السياسى الإسلامى المتداول اليوم . فهل هو نسيان يرفع عن أصحابه وزره أم تجاهل عمدى يدانون به ؟ .

ولقد قصدنا بمؤلفنا هذا ، والذى سبق نشره فى مقالات متتابعة ، متلاحقة أو متباعدة ، قصدنا به أن نخاطب المجتمع الثقافى العام الذى يستهلك كل يوم البضاعة الفكرية لأهل النقل دون توقف أو تساؤل ، وأن نبرز الجانب الآخر لنراثنا الفقهى العقلانى الذى قد لا يخدم بالضرورة نوازع السياسة ومطامعها ، لذا ينم تجاهله ، ونحن إذ نخاطب المجتمع الثقافى العام فليس مطلوباً منا أن نتفرع فى التفصيلات الفنية الفقهية التى لا يهتم بها ولا يفهمها إلا المتخصصون ، بل ليس لنا أن نفعل ذلك .

وخطابنا إلى المجتمع الثقافى العام ، لا إلى صفوة المتخصصين والفقهاء ، يأخذ شكل الحوار مع أهل النقل وطلانهم السياسية لا إلى منازلهم . وليس فى الفكر الحق منزلة ، بل مجادلة بالحسنى

واقناع بالمعروف ، ومعنى الحوار ومقدمته الأولى ، المرونة في المواقف لا الجمود والتصلب عندها ، والتساؤل حول الحقائق لا نقيريها في جزم وحسم وزجر وتهديد ، والقدرة على الننازل عن الخطأ والثبات على الحق . ولهذا فقد قدمنا مؤلفنا بفصل عن مبادئ وضوابط مقترحة للحوار ، ثم ندرجنا في مناقشة القضايا حسب تدرجها المنطقي بدءاً من موقع التاريخ من الإسلام أو موقف المسلمين من التاريخ وانتهاء ببعض صور الحوار التي جرت مع مواقف أهل النقل من فضايانا الواقعية الراهنة وأبرزها قضية الفكر والمفكرين . وما بين المقدمة والخاتمة كانت فصول المؤلف فصولاً للتساؤل أكثر منها فصولاً للتقرير والجزم ، تساؤل يدور حول قضية المستقبل والمصير ، موقع العقل من تراثنا والمكان الذي نفسه له في حاضرتنا .

والله من وراء القصد

د . محمد نور فرحات

مقدمة

فى مبادئ الحوار وضوابطه

النقاش الدائر حول موضوع تطبيق الشريعة أو حول أسلمة المجتمع قانونا واقتصادا وسياسة ، والذي تشارك فيه أطراف كثيرة ممن يعتمدون أسلوب الاقناع ومن لا يجبدون إلا الهتاف ، ومن يؤمنون ومن يتحمسون ومن يملكون ناصية الحجة ومن يقبضون على ناصية المشاعر ، هذا النقاش الدائر منذ ربح من الزمان لا يدخل فى باب الحوار وإنما يدخل فى باب المساجلة ، وفرق بين الحوار والمساجلة ، فالحوار يفترض استعدادا مبدئيا ومعلنا ومقبولا من كل طرف لقبول حجة الطرف الآخر إن أصابت موقع الحقيقة وكبد الصواب . والحوار يفترض قبول كل طرف لتعديل مواقفه التى كان عليها قبل بدء الحوار إلى مواقف أخرى جديدة يثبت الحوار صدقها . أما المساجلة فهي شئ آخر مختلف تماما ويقف على نقيض الحوار . إنها حرب الآراء والكلمات والصرخات تستخدم فيها كل فنون الحرب المعروفة متسروعة كانت أم غير متسروعة . غاية الحوار هي بناء موقف جديد أكثر تقدما ونضجا وعقلانية من الموقف الفكرى السابق على

الحوار ، أما غاية السجال فهي هدم أفكار الطرف الآخر ، ولا بديل عن ذلك ، وبدون ذلك الحرب والخصومة والقتال ، الحوار هو خطوة إلى الأمام على طريق الوصول إلى الحقيقة التي غالبا ما تكون إن صدقت النوايا وسطا بين نقيضين ، أما السجال فهو هجوم كاسح لقهر أعداء الحقيقة الواحدة التي لا بديل عنها ولا صواب غيرها . فهل أن للفرقاء بعد طول مساجلاتهم أن يكونوا مستعدين للحوار إخلاصا لوجه الله والحقيقة والوطن ، أظن أنهم يجب أن يكونوا مستعدين لذلك مقبلين عليه .

دائرة الأعصاب الحساسة

ولا نريد أن ينطلق بنا القلم بعيدا إلى الحديث في اجتماعيات المعرفة لنتقصى الأسباب الاجتماعية لغلبة أسلوب السجال على أسلوب الحوار في الخلف الدائر حول تطبيق الشريعة الإسلامية ، فلهذا الأمر حديث غير الحديث ، وإنما يكفي أن نقرر أن غلبة أسلوب التراشق بالكلمات والآراء على أسلوب تبادل الأفكار والمعارف ترجع إلى موقف انفعالي مبالغ فيه يحيط بكل طرف من أطراف المعركة مبعثه اسنشعار كل طرف خطورة ما يمثله موقف الطرف الآخر ،

فالإسلاميون (إن سلمنا بهذا التعبير) يعبرون في منطلقهم

الاولى عن منطلق إيماني ، وهو منطلق وإن اختلفت ونباينت نتائجها وتفصيلاته ، يؤدي بحكم الضرورة والمنطق إلى نفس الآخرين لكونهم يقفون في موقف المعارضة للإيمان أي في موقف الكفر حتى وإن نجوا من توقيع الحد لعدم توافر شروطه ، أو يؤدي بحكم الضرورة والمنطق أيضا إلى الاستعلاء على الآخرين والنظر إليهم بخفة لكونهم على أحسن الفروض يجادلون فيما لا تجوز المجادلة فيه ، ومع أن النقاش في كل الأحوال لا ينعرض لقضية العقيدة والإيمان ، إلا أنه لدى الاسلاميين يرتبط بقضايا مترتبة على العقيدة والإيمان وهي قضايا تطبق الشريعة ، مما يجعل النقاش حولها يمس أمرا معلوما من الدين بالضرورة ويدور في دائرة محاطة بأعصاب حساسة في ضمير المحاورين لا يجوز المساس بها .

والعلمانيون أو الدنيويون (إن سلمنا بهذا التعبير) يرون أن شعار تطبيق الشريعة الاسلامية يحتاج إلى كثير من الصقل والتحديد وكشف المواقف .. وأن هناك أخطارا جسيمة تنبئ عنها خبرة الزمان وتجربة المكان ، وأن هناك تساؤلات مشروعة لابد من الاجابة عليها ومخاوف مبررة لابد من طمأننتها ، منها مسألة عصمة الحاكم ومسئوليته ، وشمولية الحكم أو ديموقراطيته ، والزامية الشورى أو

الاستئناس بها ، ومنها العلاقة بين الحكم القانونى النابت والواقع الاجتماعى المتغير ، وماذا نأخذ وماذا ندع من تراث فقهاء الإسلامى؟ ، وأى معيار نتبع ؟ ، وما هو المضمون الفعلى لمبدأ المصلحة ؟ ، وأى المصالح أولى بالاعتبار فى مجتمع تتعقد فيه المصالح وتنشاك ؟ ، وما موقف الأقليات غير الاسلامية من الاحتكام لشريعة دين غير دينهم ؟ ، وما موقعهم فى النظام القانونى المستمد من أحكام الشريعة ؟ إلى آخر ذلك من الأسئلة المهمة .

إن فالقضية لدى الإسلاميين ترتبط بطريق مباشر لدى البعض وغير مباشر لدى البعض الآخر بأمور العفيدة ولا توفيق فى أمور العقيدة ولا مجادلة حولها ، بل إن المجادلة إن كانت لازمة فهى ليست لتفهم الطرف الآخر ، وليست استعدادا لتقبل ما لديه من حجج ، وإنما لهدايته والعودة به إلى طريق الصواب والحق وانتشاله من الغى والباطل والصلال .

والفضية لدى العلمانيين أو الدنيويين هى قضية اخطار شديدة تحب بالوطن أو هى على أحسن الفروض مسئولية تجب محاولة القفز بالمجتمع إلى مجهول غير محدد ، مجهول ينبىء توقعه عن خشية بالغة من مخاطر تنصت إليها الأذان فى أحاديث الزمان وتشهدها الاعين فى وقائع المكان .

هذا المناخ الفكرى العصبى الذى يحيط بكل طرف من الأطراف هو الذى يمنع كلا منهما ويحول بينه وبين التقدم إلى الانصات إلى ما يقوله الطرف الآخر لعل فيه بعض الحق والحقيقة ، وهو إن تقدم فإنما ليرجع بأسرع ما يكون إلى منوقعه متشبثا به عاضا عليه حاسبا حسابات الأرباح والخسائر العقلية التى أسفر عنها غبار معركته الفكرية التى خاضها لتوه .

فرز الأصوات

على أن الذى يرهف السمع وسط ضجيج السيوف المصطكه سرعان ما يتبين أن ثمة منظومتين من الأصوات والكلمات بمسن فرزهما وضبط الحدود فيما بينهما . المنظومة الأولى هى منظومة عبارات وكلمات الإنفعال من قبيل الذم والهجاء والرمز واللمز والتهوين والاستعلاء . وهكذا يمتلى النقاش بعبارات تخرج المقصود بها من الملة ، أو تكاد تخرجه منها ، أو تهدد بذلك أو تنتهمه على أحسن الفروض بالجهل أو بالجوحد والقصور فى العقل ، أو تلتصق به صفات فكرية أصبحت تدخل فى قاموسنا الفكرى العربى لدى الكثير ممن يتلقونها فى قاموس الشتائم المذهبية ، مثل صفات الشيوعية والعلمانية والعمالة للغرب والتبعية له والنقل عن المستشرقين الذين لا يريدون خيرا للأمة وللدین . هذه كلها وغیرها مما یناظرها إن صدرت من الطرف

الأخر أصبحت عبارات وكلمات عادية فى قاموس مترادفات العبارات المستخدمة فى النقاش حول تطبيق الشريعة الإسلامية . وهى عبارات حتى وإن صدقت وانتقلت من باب السب إلى باب القذف ، فهى عبارات غير ذات وظيفة أو هدف فى الخطاب لأنها لا تطلب من متلقها ردا ولا تنتظر منه لها دفعا ولا تتقدم بالحوار إلى منطقة الحقيقة . هى كلمات تشعل الحماس وتشبر الانفعال وتخاطب الوجدان ولكن دائرة العقل مغلقة دونها لذا يجب تجاوزها .

على أن المنظومة الثانية وهى الأهم والأخطر والأجدر بالنوقف والنظر إن كنا جادين فى خلافاتنا أن تكون خلافاً مثمرة للرحمة التى عناها رسولنا الكريم ، حثيثة فى السعى على طريق الوصول إلى الحقيقة ، فهى منظومة الآراء والأفكار والحجج التى يبادلها كل طرف فى كل فريق من الفرق المتحاربة . فتطبيق الشريعة عند فريق أمر واجب لمجموعة أسباب ، والتوقف عند هذه القضية وفحصها والتساؤل حولها أمر وارد لدى فريق آخر ، ولهذا حججه وبراهينه ولذلك حججه وبراهينه العقلية الأخرى . ومهمة الحوار الجاد أن ننفحص الحجج والبراهين لنؤكد من مقولة منطقية إن كان بعضها ينفى البعض وينقضه أم لا ؟ ، ثم لنضع الحجج والبراهين المتنافية أو المتناقضة فى ميزان الإيمان والعقل وصالح الوطن لنرى أيها يثقل وآيا منها يخف .

تلك هى مهمة التاريخ الملقاة على عاتق المثقفين الجادبن فى وطننا
الذين ينحملون أمام الله والوطن والشعب مسئولية كبرى هم أجدر
بجعلها وأقدر على النهوض بتبعاتها .

صقل الكلمات

على أنه قبل أن نستعرض المواقف من موضوعات الحوار المختلفة
فإن ثمة واجبا أولا يفرض نفسه علينا وهو ضرورة صقل الكلمات
وبحيد معانيها لدى المتحاورين بدقة . إذ يقينى أن قدرا كبيرا من
الخلافاات فى ساحة الفكر العربى هى خلافاات متعلقة بالتنافر فى
استخدام معنى الالفاظ ، بحيث لو اتفق المتحاورون قبل الدخول فى
الحوار على تحديد معنى اتفقاى للعبارات التى هم مقدمون على
استخدامها لتطابرت كثير من الخلافاات كفقاقيع الهواء المتناثرة التى لا
تحمل فى باطنها شيئا .

لافتات التعريف

وأول العبارات التى تحتاج إلى صقل ونمحيص هى العبارات
المنقوشة على اللافتات التى يحملها المتحاورون للتعريف بأنفسهم
وأقصد بها لافتتى الاسلاميين والعلمانيين ، فهل كل من ينادى بتطبيق
منهج يراه منستمدا من أحكام الشريعة الإسلامية يعد من الإسلاميين ؟
وهل تصلح كلمة العلمانية بدلالات نشأتها التاريخية لافتة لوصف

المتسانلين أو المحافظين أو المعارضين لتطبيق الشريعة ؟ هذا سؤال
أولى .

والرأى عندى أن اللافتتين غير جامعتين للمواقف الفكرية لكل
من الطرفين وإن كانتا مانعتين لصفات حقيقية بأن نلحق
بالطرف الآخر .

فعبارة الاسلاميين تنطوى بداية على نزع صفة الاسلامية عن
معارضيه في الرأى ، فى حين قد يكون من بين هؤلاء المعارضين من
لا يقل حرصا على الإسلام ممن ينضوون تحت لافتته . وقد يرد على
ذلك بأن الاسلامية غير الإسلام وأن الاسلاميين غير المسلمين . وأن
الاسلاميين هم من يأخذون بالإسلام عقيدة ويسعون إلى تطبيق
أحكامه شريعة وأن غرماهم من العلمانيين حتى وإن اعتنقوا
الإسلام عقيدة فهم لا يأنهون بتطبيق أحكامه شريعة فى المعاملات
بين الناس أو يعارضون هذا التطبيق . وهذا الرد فضلا عما ينطوى
عليه من إقرار تلك الفرقة بمشروعية الفصل بين العقيدة والشريعة مع
الاستغلال بمظلة الإسلام السمحاء ، فهو ينطوى على مفهومها الذى
حدده سلفا للإسلامية أى انطلاقا من مفهومها عن التنظيم
الاجتماعى الإسلامى . وإلا فهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة
تبيح إنشاء شركات توظيف الأموال الوهمية التى نهبت أموال

المسلمين ؟ وهل يعد إسلاميا من يرى أن الشريعة تعارض التسعير ؟ وهل يعد إسلاميا من يرى جواز إنهاء العلاقة الإيجارية بإرادة أى من الطرفين أى أن الامتداد القانوني لعقد الإيجار مخالف للشريعة ؟ وهل يعد إسلاميا من ينظر لاستبداد الحاكم بقوله إن الشورى وإن كانت لازمة فهي غير ملزمة ؟ وهل ننزع صفة الإسلامية عن من يرى أنه حيثما يوجد العدل والمصلحة فثم شرع الله ، وأن النصوص التى تبدو بالنسبة لها شبهة تعارض مع المصلحة تستدعى التوقف عندها بمزيد ومزيد ومزيد من الاجتهاد لتحقيق مصالح المسلمين .

اللافتة الأولى إذن - لافطة الاسلاميين - تحتاج إلى مزيد من الضبط والتدقيق والايضاح لكى نفرز داخلها بين مواقف متعددة ولكى لا نظلم من هم خارجها بالحرمان من الاستقلال بها ولكى نرفع شبهة الزيغ فى العقيدة عنهم .

هذه واحدة ، والثانية أن عبارة العلمانيين هى استخدام لنبت فى غير أرضه وامتداد بوصف على غير الموصوف به . وإذا كانت الظروف التاريخية لنشأة كلمات اللغة الاتفاقية هى أنسب فى الإشارة إلى مدلولاتها الحقيقية فإن تفحصنا لنشأة الكلمة العربية (عالمانية) وما يغالها بالانجليزية والفرنسية سرعان ما سيوصلنا إلى نتائج مدهشة .

إن الظروف التي نشأت فيها تعبير السيكيولاريزم في أوروبا كانت هي ظروف الصراع بين الكنيسة والدولة على حكم الشئون الدينية وظهر هذا التعبير اشارة إلى نفى وصاية مؤسسة الدين ممثلة في الكنيسة على مؤسسة الدنيا ممثلة في الدولة عملاً بالمبدأ المسيحي الشهير أعط ما لقبصر لقيصر وما لله لله . وصار هذا الاصطلاح يشهره أصحابه في وجه الكنيسة كلها راق لها التدخل في أمر من أمور الدنيا خارج ديارتها المحددة في شئون الدين والكهنوت .

ونعلم على وجه اليقين أن التعبير العربي (العالمانية) هو اشتقاق تركى من كلمة العالم ، استخدم وتبلور في الدولة العثمانية المتأخرة إشارة إلى أن أمور العالم يجب أن تكون منكمومة بفوائد الصواب والصحة المسندة من هذا العالم وحده دون أن يكون للمؤسسة الدينية دخل بهذه الأمور ، وقد أشير إلى العالمية بهذا المعنى في خط شريف جلالته الذي وضعه السلطان العثماني عام ١٨٣٩ والذي مثل انعطافاً من الدولة العثمانية نحو التغريب إذا تضمن الوعد بإصلاح الإدارة والقضاء على طريقة القوانين التنظيمية الغربية .. (وأن جرى البحث بكل الوسائل للاستفادة من ثقافته الأوروبية والعلم الأوروبي ورأس المال الأوروبي) . ومع نسلبنا بأن العالمية كما نشأت في الامبراطورية العثمانية إبان فترة نهورها وأقولها كانت أحد طرفي الصراع بين

دعوتين تزعم كل منهما أن فيها وحدها النجاة من مخاطر سقوط
الامبراطورية ، الاتجاه إلى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية والاتجاه
إلى التغريب والاختذ بأساليب حضارة الغرب ، إلا أن الصراع بجانب
كونه صراعا فكريا فقد كان صراعا بين مؤسستين تحاول كل منهما
شل بد الأخرى ، مؤسسة الدنيا ويرأسها الصدر الأعظم ، ومؤسسة
الدين ويرأسها شيخ الإسلام أو الموللا الأكبر . وكان لهذه المؤسسة
الأخيرة بحكم نظام الدولة سلطة الاعتراض على كل التشريعات
التي ترى أنها مخالفة للشريعة الإسلامية كما كان لها أو عليها
واجب الفتيا فى كل ما يهم المسلمين فى دنياهم وآخرهم . ودون
الدخول فى تفاصيل ، فالثابت من قراءة كثير من حوادث التاريخ
العثمانى ودور المؤسسة الدينية فيه خاصة فى عصورها المتأخرة أن
هذه المؤسسة قد لعبت أدوارا فى غير صالح التقدم تنظر لاستبداد
الحكام وتبعد الجيش عن التطلع إلى التحديث والقدرة على مقاومة
هجمات الغزاة الطامعين .

إذن فالقاسم المشترك فى ظهور تعبير العلمانية وما يرادفه سواء
فى أوروبا أو فى الدولة العثمانية هو وجود صراع بين مؤسستين
إحدهما تهتم بشئون الدنيا والأخرى تهتم بشئون الدين ، ويشير
التعبير إلى فض الاشتباك بينهما برفع وصاية الأخيرة عن الأولى .

فهل تنوافر فى مجتمعاتنا العربية اليوم تلك الظروف التاريخية التى فى ظلها نشب اصطلاح العالمية سواء فى أوروبا أو فى الدولة العثمانية؟ وهل تعتبر العالمية بهذا المعنى ، الذى أرجو أن نتفق عليه وأن نتمسك به فى حوارنا ، غريبة على تعاليم الإسلام الحق ، أم قريبة منه وأدنى إلى روحه ومقصده ومنهجه ؟.

نعلم أن اسلامنا الحنيف يأتى فكرة المؤسسة الدينية وبأبى كذلك أن يكون لرجال الدين وصاية على عقول البشر من المسلمين ، بل نعلم بأن مفهوم رجل الدين كما تعرفه الديانات الأخرى لا وجود له فى الإسلام . ولكن أقصى ما شرعه ديننا فى هذا الشأن هو وجود نفر من كل طائفة ليتفقوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، وأنه لا واسطة فى الإسلام بين العبد وربّه ، كما أنه لا واسطة بين عقل المسلم والاجتهاد فى أمور دينه إذا استوفى شروط الاجتهاد . إذن فنفى اعتراف الإسلام بالمؤسسة الدينية وسلطتها ينفى أيضا أن يكون الفكر المعارض لوجود المؤسسة الدينية فى الإسلام فكرا معارضا للإسلام ذاته لأنه لا وجود لهذه المؤسسة أصلا فى الإسلام وهى قد وجدت فى الدولة العثمانية لظروف دنيوية لا تمت للدين بصلة .

والأمر لا يخرج لدى من يسمون بالعالمانيين عن رفض تطبيق الشريعة كما يتصورها البعض عند فريق ، والتحفظ على

هذا التطبيق عند فريق آخر ، والتساؤل حول هذا التطبيق عند فريق ثالث .

فالموقف هنا ليس موقف معارضة مؤسسة دينية لمؤسسة دينية وإنما هو موقف مناقشة فكرية حول قضية فكرية اجتماعية دينية هي قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، والمفاهيم المطروحة لهذا التطبيق .

أهل العقل وأهل النقل

أليس الأنسب إذن بالنظر إلى أطراف الحوار أن نسميه حواراً بين أهل العقل وأهل النقل . وأهل العقل هم الذين يعطون مساحة كبيرة للعقل الإنساني عند مناقشة أمور الدنيا مع الالتزام بمقاصد الشرع الحنيف ، وأهل النقل هم الذين يجهرون صراحة أو ضمناً بقصور العقل الإنساني عن تفهم المصلحة الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي الملائم لحكم المصالح وتوازاناتها وتعارضاتها ، لأن المصلحة هي ما أتى به النقل وليست المصلحة فيما ينبئ به العقل .

وأسلم تماماً أن اصطلاح أهل النقل غير مقصور على المفكرين الدينيين إذ فبهم من أفسح مساحة عظمى للعقل للاجتهاد في أمور التشريع والقانون والمعاملات بما يحقق للعباد المصلحة ، وبما يدرأ

عنهم المفسدة ، وبما يرفع عنهم الخرج ، وبما يحقق الموازنة بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعي المتغير ، كما أن فيهم من أهل النقل بمن يلتصقون إتصافاً لا حيدة عنه بنصوص السلف ، ويحتكمون إلى هذه النصوص دون نظر إلى مراميها في أمور هي أدخل في باب العادات منها إلى باب التشريع وأدخل في باب التحسينات منها في باب الضرورات . وهؤلاء يجعلون من أمر تطبيق الشريعة كما يتصورون هم أمراً هو العنت كل العنت والضيق كل الضيق بما يعسر على المسلمين ولا ييسر لهم .

وأسلم تماماً أن بين (العلمانيين) من هم من أهل النقل ممن يركزون إلى مقولات في الفكر الإنساني صاغتها قرائح بشرية في تجارب اجتماعية أخرى متميزة عن تجربتنا الاجتماعية ، يحاولون تطبيقها بحرفية دون نظر إلى أن الواقع هو الذي يثري الفكر ويطوره ، ودون نظر إلى خصوصية الفكر الإنساني بالنظر إلى الواقع الاجتماعي الذي ظهر فيه . وهؤلاء يظلون دائماً محلفين بتهويماتهم النظرية في عالم الآراء دون أن تكون هذه التهويمات فادرة على أن تؤثر في الواقع أو تتفاعل معه ، ودون أن تكون هذه التهويمات قادرة على أن تحظى بالقبول الشعبي لاغترابها عن روح الشعب وضميره . .

أسلم بهذا وأسلم بذاك وأرجو أن يسلم معى القارئ بكل ذلك .
 أليس الأجدى إذن أن ننقل الحوار خطوة إلى الامام ليكون الحوار بين
 أهل العقل وأهل النقل وصولاً إلى أن نشيع قبمة العقل فى حياتنا
 الاجتماعية مع الحفاظ على كل ما هو نقى وإيجابى من نراثنا ؟ سؤال
 أطرحه وأنتظر الاجابة عنه من كل من أهل الراى وأهل العقيدة على
 الجانبين المتحاورين .

مصطلح تطبيق الشريعة

ذلك نموذج لما يجب أن يكون عليه ضبط المصطلحات والعبارات
 المستخدمة فى مجرى الحوار وسياقه ، وثمة ركام هائل فى العبارات
 والمصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وإلى اتفاق على مضمونها المحدد
 والتى لا يتسع المقام لغرضها وإنما يكفينى أن أقرر أنه يقع على رأس
 هذه المصطلحات التى تحتاج إلى ضبط وتدقيق مصطلح تطبيق
 الشريعة الإسلامية ذاته .

وأرجو فى هذه المسألة أن أكون واضحاً وضوحاً يرفع اللبس
 لدى القارئ وهو لبس عانيت من ويلاته نتيجة كتابات سابقة ، فلا
 أعنى بالقول ان المتحاورين عليهم أن يضبطوا ويدققوا مفهومه
 عن تطبيق الشريعة ، أن الشريعة الإسلامية فى حد ذاتها فى حاج
 إلى الضبط والتدقيق فى مفهومها . فنحن نعلم أن الضبط العلمى

لفهوم الشريعة يفسمها إلى عقائد وعبادات من ناحية وإلى معاملات وعقوبات من حدود وتعازير من ناحية ثانية . ونعلم أن التوصل إلى الحكم الشرعى يكون باستخدام المناهج التى صاغها علماء المسلمين فى علم أصول الفقه ، نحن نعلم كل ذلك كما يعلمه أهل الذكر من المتحاورين . ولكن ما أقصده بضبط استخدام مفهوم تطبيق الشريعة الإسلامية أن يتجه قصد المتحاورين إلى فهم واضح ومحدد لما يراد بهذا التطبيق . وأقرر من متابعتى لما بكتب فى هذا الموضوع أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى لدى المنادين به وأكرر لدى المنادين به اليوم أمرا من أمور ثلاثة : أولها تطبيق ما ورد من نصوص قطعية الثبوت والدلالة على المعاملات بين الناس اليوم مع ترك مساحة واسعة للجهد العقلى الإنسانى المعاصر لاستنباط الحلول فى المسائل التى لم يرد بها نص قطعى بما لا يخالف كليات الشريعة .

ثانيها نقل أحكام الفقه الإسلامى بحرفيائها وصياغاتها وتفريعاتها ومبناها ومعناها لتصبح هى القواعد القانونية الواجبة التطبيق فى المحاكم على المنازعات بين الناس دون نظر إلى اختلاف المناخ الاجتماعى الذى صيغت فيه كثير من هذه الأحكام عن المناخ الاجتماعى فى زماننا الراهن .

وثالثها إعادة صياغة المجتمع باقتصاده واجتماعه ومحظوراته ومباحاته وأوامره ونواهيه وسلوكه وعاداته وأخلاقه ليصبح مطابقاً لتصور محدد عن معنى الشريعة ولعادات وأخلاق وأعراف السلف على خلاف فيما اتبعه وما استنته هذا السلف .

تلك هي مفاهيم ثلاثة مطروحة صراحة أو ضمناً بواسطة المنادين بتطبيق الشريعة الإسلامية على اتساع ساحة الخطاب الإسلامي اليوم . وهي مفاهيم كما نرى ليست متطابقة ولبست متكاملة . بل إن بها من التعارض والتضاد أكثر مما بها من التوافق والتكامل . ألا يحق لنا إذن أن نطلب من المتحاورين أن يحددوا أى مفهوم يقصدونه لتطبيق الشريعة الإسلامية من هذه المفاهيم الثلاثة حتى يستقيم الحوار ويتحدد مساره ومنهجه وهدفه ؟ أما عن القائلين بالمفهوم الأول فالحوار معهم ميسور وهو حوار يتجه بأطرافه إلى التلاقى أكثر مما ينأى بهم إلى التباعد لأن مساحة العقل فيه أوسع ولأن منطقة الفكر فيه أرحب ولأن جلب المصلحة فى دائرته أرجح .

عن الشريعة والفقه (تطبيق الشريعة أم تقنين الفقه)

أما عن القائلين بالمفهوم الثانى ممن يرون نقل أحكام الفقه الإسلامى الذى هو جهد إنسانى بشرى إلى حيز التطبيق فى الواقع المعاصر فهم من يقولون بنقنين الشريعة الإسلامية وهم فى توصيفهم أقرب إلى أهل المهنة والحرفة منهم إلى أهل الرأى وموم الفكر ، وهؤلاء يمكن أن نسميهم بأصحاب الدعوة إلى تقنين الشريعة الإسلامية وهم يقصدون بذلك تقنين أحكام الفقه الإسلامى ، ورغم أن الفقهاء المسلمين قد علمونا بأن الاجتهاد يتغير بتغير الزمان والمكان والعرف ، فإن القائلين بالتقنين الفورى لا يأنهون بذلك ويرون أن من مقتضيات الإيمان والاعتقاد ضرورة تطبيق الشريعة ، وأن الفقه والشريعة صنوان لا يفرقان ، وقد أسفر جهدهم فيما مضى عن مجموعة من التقنيات فى مجال المعاملات والحدود صاغها مجلس الشعب فى مصر وهى فى مجال المعاملات لم تحدث تغييرا يذكر فى مضمون النظام القانونى النافذ اليوم وإن أحدثت تغييرا فى الصياغة والوسائل الفنية المستخدمة إلى جانب رفع التعارض فى بعض المسائل الموضوعية مثل ما يتعلق منها بالربا وبيع الغرر .

ومع ذلك فإن هذا النعارض المزعوم بين القانون الوضعي وأحكام
 الفقه الإسلامى هو تعارض لا وجود له فى الواقع إلا فى بعض
 المسائل القليلة . مثل الفائدة والغرر كما ذكرنا ، ومسائل الحدود فى
 فقه العقوبات ، أما قوانين الإجراءات بأكملها والمعاملات المدنية فى
 أغلبها فهى لا تتعارض مع أحكام الفقه الإسلامى ، كما أن قانون
 العقوبات يمكن إدخاله بأكمله فى باب التعازير ، فإن لم يكن
 الجهد التشريعى الذى يرمى إلى تقنين أحكام الفقه الإسلامى
 سيحدث انقلابا فى نظام القانون الوضعى ، فهل المطلوب إذن
 مجرد رد الأحكام القانونية الحالية إلى مصادرها وأصولها فى أقوال
 فقهاء المسلمين ؟ ، وهل هذا هو المرغوب فيه مع ما يؤدى إليه من
 انقلاب فجائى فى المفاهيم القانونية المستخدمة فى الوسائل
 القانونية الفنية المتبعة خاصة إذا علمنا أن هذه المسائل الفنية
 لا يؤتم تاركها ولا يثاب صاحبها لأنها من نتاج الجهد الإنسانى
 ومن ثمار فكر قانونى ساد فى حقبات ممتدة من تاريخنا الطويل .
 ما نود أن ننبه إليه ليكون واضحا فى أذهان القائلين بنقنين
 أحكام الفقه الإسلامى والمتحمسين لذلك ، ان النظام القانونى
 الراهن غير منبث الصلة بأحكام ذلك الفقه وأن قانوننا المدنى الحالى
 الذى يطلق البعض القول عليه دون نحفظ أنه من قوانين الفرنجه

قد أخذ من أحكام الفقه الإسلامى الكثير وهى أمور معروفة جيدا لرجال القانون . ويكفى أن أورد هنا ما ورد بالذاكرة الإيضاحية لمشروع القانون المدنى المصرى الذى صدر عام ١٩٤٨ من قوله (بقيت الشريعة الاسلامية كمصدر من المصادر التى استند إليها المشروع وقد استمد منها كثيرا من نظرياته العامة وكثيرا من أحكامه التفصيلية) ، ثم ضربت المذكرة عدة أمثلة للنظريات والأحكام المستمدة من الشريعة مثل (نظرية التعسف فى استعمال الحق ، مسئولية عديمى التمييز ، حوالة الدين ، مبدأ الحوادث غير المتوقعة ، الاحكام المتعلقة بمجلس العقد ، وإيجار الوقف والحكر وإيجار الأراضى الزراعية وهلاك الزرع فى الأرض المؤجرة وانقضاء الإيجار بموت المستأجر وفسخه بالعدر والإبراء من الدين بالارادة المنفردة) (مجموعة الأعمال التحضيرية ح ١ ص ٢٠ ، ٢١) أما ماعدا ذلك من أحكام فهى لا تتعارض فى غالبيتها العظمى مع أحكام الشريعة والفقه .

فإذا كان المطلوب إذن هو إعادة صياغة أحكام القوانين لتكون صياغتها مماثلة للصياغة التى درج عليها فقهاء المسلمين فهذا يترتب عليه حرج بالغ ومشقة جسيمة نلحق بالنظام القانونى الوضعى لاختلاف استخدامات اللغة فى الزمان والمكان ، ولنيله من استقرار

التراث الفانونى الفنى الذى أثبت صلاحية للتطبيق طوال قرنين من الزمان ، ولهذا فلم يكن غريبا أن نوصى الجمعية العمومية لمحكمة النقض المصرية بإبقاء القسانون المدنى الحالى مع تعديل بعض نصوصه التى لا تتفق مع الشريعة الإسلامية وأن تقول فى هذا الصدد (.....) إن الهدف من اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرا رئيسيا للتشريع ليس العودة إلى التعبيرات والمصطلحات الفقهية التى تزخر بها كتب الفقه وإنما القصد من ذلك هو العمل بأحكام هذه الشريعة بغض النظر عن الشكل الذى نصاب فيه تلك الأحكام ، وإذا كان المقصود هو إعمال حكم الدين وليس إحياء التراث فإن التصحيح يسير ، ومواضعة واضحة بينة بما يكفى لعلاج تعديل النصوص القائمة فى المواضع التى تختلف فيها مع الشريعة الإسلامية وهى على ما نعتقد نزر يسير) (راجع محمد كمال عبدالعزيز ، تقنين الشريعة الإسلامية ، نظامه وأسلوبه ، مجلة المحاماة ، عدد مارس ١٩٨٩ ص ٥٣) .

وينطلق القائلون بضرورة تقنين أحكام الفقه الإسلامى حتى وإن لم يختلف مضمون التنظيم القانونى فيه كثيرا عن أحكام القانون الوضعى النافذ ، يستندون فى قولهم هذا إلى الربط الوثيق بين مفهوم الشريعة الإسلامية الواجبة التطبيق ومفهوم الفقه الإسلامى الواجب الإعمال ، فلا فرق عندهم بين الفقه والشريعة

لان الفقه وإن كان جهدا إنسانيا بشريا إلا أنه جهد إنسانى
 كاشف عن حكم إلهى . فعمل الفقيه فى مجال الشريعة ليس
 ابتداء الحلول وإنما الكشف عن هذه الحلول القانونية فى مصادرها
 الأولى أى من أدلتها التفصيلية ، وهذا التدليل يجعل من الفقه
 الجانب التطبيقى للشريعة لا تفصل بينهما تلك المساحة التى
 يتخللها البعض (ومنهم كاتب هذا المقال) والتى تفصل بين العقل
 والنقل (لأن الفقه الإسلامى يعطى أحكام الله بواسطة الأدلة
 الدالة عليها والقوانين الوضعية نعطى أحكاما من وضع البشر فإذا
 أخذناها لا نستطيع أن نقول عنها أحكام الله) (الدكتور محمد
 مصطفى تلبى ، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين
 والمعارضين) . فهذا رأى إذن يضى القداصة على أحكام الفقه
 الإسلامى وهى نفس القداصة التى تكتسبها النصوص الشرعية لأن
 مصدر الفقه ليس العقل الإنسانى فقط وإنما العقل الإنسانى
 مستندا إلى دليل شرعى . ولكن هذا القول لا يفسر لنا تفسيراً
 مقنعا لماذا تختلف أحكام الفقه الإسلامى فى مسألة واحدة اختلافا
 بينا مع استنادها إلى أدلة شرعية ثابتة ، ولماذا يؤدى الدليل
 الشرعى الواحد إلى أحكام متميزة متباينة ، أليس الأمر إذن
 للعقل قول فيه ؟ ، وأليس لاختلاف الزمان والمكان أثر فى أن يتجه

هذا الفقه إلى هذا المنحى أو ذاك من مناحى التنظيمات القانونية
الرحبة للعلاقات الاجتماعية في مجتمع متغير الظروف متغير
الأعراف متعدد الثقافات ؟ .

ولا أقول في هذا المقام إلا ما قاله ابن القيم في إعلام
الموقعين (إن الله أرسل رسوله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط
وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض فأينما ظهرت أمارات
الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق فثم شرع الله
ودينه ورضاه وأمره ، والله نعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته
وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى
منه وأظهر بل بين مما شرعه من الطرق أن مقصده إقامة الحق
والعدل وقيام الناس بالقسط فتأى طريق استخرج بها الحق
وعرف العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها) (جزء ٤ ص: ٢٦٧ ،
وما بعدها) .

إن الذين يلحقون القداسة بالفقه الإسلامي ويطلبون منا أن
ننقل أحكامه نقلاً إلى قوانيننا الراهنة وإلا كنا أثمين لأن أحكامه
هي أحكام التشريعة ، إن هؤلاء يقيمون فكرتهم على تصور مؤداه
أن ثمة أحكاماً كامنة في الأدلة النصية للتشريعة ، وأن عمل الفقيه إذا
توافرت لديه شروط الاجتهاد هو أن يسير في الطريق المحددة سلفاً

التي رسمها له علم أصول الفقه لكى يتوصل إلى الحكم الشرعى ، وهذا تصوير مع تسليمنا بصحته إلا أننا لا نقبله إلا بإضافات وتساؤلات ، أما عن الإضافات فهي أن يكون للفقهاء المعاصرين الحق كل الحق فى أن يبذلوا نفس الجهد الإبداعى الخلاق الذى بذله الفقهاء القدامى ليستخرجوا من المصادر الشرعية الأحكام الملائمة لمجتمع مشارف القرن الواحد والعشرين بلغة هذا القرن وبمعطيات هذا القرن وبمشاكل هذا القرن .

ونحن نسلم تماما أن فقها جديدا مستمدا من المصادر الأولى للشريعة الإسلامية ومتصلا بنراث أجدادنا العظام وواعيا بمتغيرات المجتمع الراهن ومصالحه كفيل بإعادة هذه الأمة إلى ذاتها ، وكفيل بإحداث نهضة ثقافية وحضارية وفكرية مثل تلك النهضة العقلية التى شهدتها أمة المسلمين فى العصر العباسى الأول ، ولكن هذا الإحياء أمر يختلف تماما عن مجرد استجلاب عبارات الفقهاء القدماء وإضفاء قداسة عليها لم يردھا واضعوها .

إن حركة الإحياء والتجديد فى الفقه الإسلامى هى حركة مطلوبة وواجبة من منطلق الانتماء إلى التراث أولا ومن منطلق الإيمان بالعقل ثانيا ، ولكنها حركة لن تتم بقرار سلطانى أو بلجنة تجتمع وتنفض وإنما تتم بعملية عايشها الفقه الإسلامى فى عصره الأول مثل تلك التى

عائشها الفكر الرومانى إبان حركات إحياء القانون الرومانى المتعاقبة على أيدي الشراح والمعلقين فى نهايات العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث .

وحركة إحياء الفقه الإسلامى التى ندعو إليها والتى يدعو إليها كثيرون ممن يقدرّون للأمر تبعاته لابد أن تنصرف أيضا إلى تجديد فى علم أصول الفقه ذاته .. فليس فى الإسلام من نصوص مقدسة إلا ما ورد فى الكتاب الكريم وفى السنة النبوية التشريعية الشريفة . أما ما عدا ذلك هو قابل للجديد والتغيير وقابل للنظر والتبصر ، وقد يجوز لنا أن نطرح فى هذا المقام تساؤلات ننتظر مخلصين الاجابة عليها من أهل العقيدة ومن أهل العلم معا وهى تساؤلات من نوع : هل نبقي على القاعدة الأصولية أن الأحكام تدور مع العلل وجودا وعدما أم أنه من المشروع ومن غير المؤثم أن نربط الأحكام الشرعية بالحكمة منها ؟ وهل من المشروع والمبرر وغير المؤثم أن نتحدث عن الظروف التاريخية العامة لتطبيق الأحكام الشرعية إلى جانب حديثنا عن الشروط التفصيلية الخاصة لتطبيق هذه الأحكام ؟ .

كل هذه تساؤلات أطرحها تنتظر الإجابة ، وهى كلها أدخل فى باب

نجدد أصول الفقه وصولاً إلى ما نبتغيه من إحياء الفقه لاسنعادة الهوية والذات وإحياء التراث .



أما الفريق الثالث وهم من يفهمون أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعنى العودة إلى سلوك السلف وعاداته وأخلاقه والتمسك بكل النصوص ما كان منها متعلقاً بالتشريع وما كان منها غير مقصود به التشريع فهؤلاء نتفهم من موقفهم جانباً ونرفض جوانب وجوانب. نتفهم من موقفهم أنهم يمثلون عقل الأمة الراض لكل مظاهر الظلم والتفسيخ والعصيان والقهر والنفاق ، أنهم يرفضون كل هذه المظاهر ونحن معهم لها رافضون ، ونحن ندرك أن أغلب حركات الرفض الكبرى فى تاريخ أمتنا كانت نحت لافتات دينية ، ولكن الرفض وحده والانسحاب إلى الماضى والتقوقع على الذات وتمثل النماذج السالفة واستعادتها لحكم الحاضر المغاير هو موقف وإن أفاد فى الاحتجاج إلا أنه لا يفيد فى تقديم البديل الرشيد لما نحتج فى مواجهته ، والبديل الرشيد لن نستطيع صياغته معاً ولن نستطيع تحديد معالمه وأركانه إلا بالاستناد إلى العقل فى حدود ما أمرنا الله به وإلا بنبت التعصب والإيمان بالتسامح وبالحوار مع الآخرين كوسيلة لبناء حضارة جديدة تماثل

حضارة الاسلاف فى واقع يفرض تحديات جديدة لم يواجهها
أسلافنا من قبل .

★ ★ ★

ألا يتفق الفارمى معى إذن أن الحوار بحاجة إلى ضبط كثير من
المفاهيم وأن الحوار له اطراف متعددة غير أطرافه المعلنة ، وأن اللافئات
التي يحملها اطراف الحوار هى لافئات تخفى أكثر مما تعلن ، وأن هذا
كله حقيقى بأن يجعلنا جميعا نتسبث بالحوار ونعص عليه بالنواجز فى
حدود اخلاقيات الحوار وأدابه .

وعلى أى حال فلا آظن أنى بهذا بمسئطيع أن أحسم خلافات وآراء
وموافك كثيرة لا تنحملها حلقة واحدة من حلقات الحوار ، ولكننى
اطرح مجموعة من المسائل أحسبها قضايا محورية تصلح للحوار
حولها بل إن الحوار حولها هو وحده الذى سيؤدى إلى إعادة فرز
المواقف وتفرير الاتجاهات والنقدم نحو الحقيقة .

وهذه المسائل كما اعرضها موضوعا لمناقشات مفيلة هى كما يلى :

★ الموقف من التاريخ وما هو الدور الذى يلعبه التاريخ فى تكوين
الحكم الشرعى من ناحية وما مدى سطوة التاريخ الإسلامى ونفوذه على
واقعنا الحالى ؟ .

★ الموقف من التراث الإسلامى والإنسانى ماذا نأخذ منه وماذا
ندع وبابى معبار ؟ .

- ★ الموقف من القانون الوضعي وهل المطلوب إعادة صياغة أحكامه بمرمتها أو المطلوب رفع التعارض بين أحكامه وبين ثوابت الشريعة ؟ .
- ★ الموقف من المجتمع واقتصاده وفي أى اتجاه نسير إن أردنا تطبيق أحكام الشريعة ؟ .
- ★ الموقف من تحديد ما هو ثابت وما هو متغير في أحكام الشريعة الإسلامية ؟ .
- ★ الموقف من الآخر ومفهوم الآخر في التراث الإسلامى وإلى أى حد يسمح هذا التراث بالاعتراف بالآخرين والتعايش معهم ؟ .
- ★ الموقف من الحكم وهل نأخذ بالحكم الدسنورى البرلمانى الذى تقرره مسنوليه الحاكم أم أن الحاكم معصوم فى مجتمع تكون فيه الشورى لازمة وليست ملزمة ؟ .
- ★ الموقف من حقوق الإنسان وأولها حق المواطنة والمساواة أمام القانون وهل حق المواطنة يدور مع الدين أم يدور مع الولاء للوطن وحده ؟ .
- كل هذه قضايا الح فى الحوار حولها إن شئنا لحوارنا أن يكون هاديا لخطواتنا إلى الأمام جلبا لمرضاة الله وبحثا عن الحقيقة وإيثارا لصلحة الوطن .
- ولنبداً أولى خطواتنا بالبحث عن العفل فى التراث الفقهى الإسلامى وهو الذى نخصص له هذا المؤلف .

الفصل الأول المسلمون والتاريخ

ويخيل إلى أن إحدى الآفات الكبرى في العقل العربى والإسلامى المعاصر هي عيبة القدرة على الإدراك العلمى للتاريخ بل وفتور الرغبة فى هذا الإدراك . فنحن أكثر ميلا وتعاطفا وحبا للرواية والفصحة والأسطورة منا تقبلا وتفهما للتاريخ كحقيقة موضوعية حدثت فى الزمان الماضى . والفرق بين منطق القصة ومنطق التاريخ أن القصة ننطق بها نحن ، فهي رواية للتاريخ كما نريد لا كما حدث فعلا ، إنها اسقاط نفسى جماعى نفرغ فيه كل آمالنا وألامنا واحباطاتنا وتصوراتنا عن الحياة ونصوغه فى شكل حوادث الزمان الماضى . ولا يهمنا كثيرا إن كان هذا كله قد حدث فعلا أم لا وإنما المهم هو الأثر النفسى الذى تحدثه الصياغة القصصية للتاريخ فى نفوسنا ووجداننا . وقد عرف التاريخ الإسلامى طائفة القصاصين هذه التى كانت تمارس مهمتها فى القصص فى حلقات داخل المساجد ويروى لنا أحمد أمين فى فجر الإسلام أن «صورة هذا القصص أن يجلس الفاص

فى مسجد وحوله الناس فيذكرهم بالله ، ويقص عليهم حكايات وأحاديث
وفصصا عن الأمم الأخرى وأساطير ونحو ذلك لا يعتمد فيها على
الصدق بقدر ما يعتمد على الترغيب والترهيب . قال اللث بن سعد
هما فصصار ، فصص العامة وقصص الخاصة ، فأما قصص العامة
فهو الذى بجمع اليه الفر من الناس يعظمهم ويذكرهم ، فذلك مكروه لمن
فعله ولمن استمعه ، وأما قصص الخاصة فهو الذى جعله معاوية : ولى
رجلا على القصص فإذا سلم من صلاة الصبح جلس وذكر الله . . وقد
نما القصص بسرعة لأنه يتفق وميول العامة ، وأكثر القصاص من
الكذب حتى روى أن عليا بن أبى طالب طردهم من المساجد واستثنى
الحسن البصرى لحر به الصدق هي قوله . « ثم بين لنا أحمد أمين كيف
استخدم الفصص أداة للتزييف فى الصراع السياسى فى المجتمع
الإسلامى . ثم سنهى إلى نتيجة لابد أن تتنبه لها أذهان المثقفين والعامة
فى عصرنا اليوم وهي أن هذا القصص « هو الذى ادخل على المسلمين
كثيرا من أساطير الأمم الأخرى كالبهودية والنصرانية ، كما كان بابا
دخل الحديث منه كذب كثير ، وأفسد التاريخ بما تسرب منه من حكاية
وقائع وحوادث مزيفة أنعتب الناقد وأضاعت معالم الحق » . « فجر
الإسلام ١٥٩ - ١٦٠ » (١) .

وقد ظل هذا الطابع الفصصى فى إدراكنا لماضينا وروايتنا
لناربخنا ، أى لإدراكنا لذاتنا غالبا حتى على مؤرخينا الثقافات . فالناريخ

كما كُتبه ابن كثير وابن الأثير وابن جرير الطبري وابن طباطبا العلوي وابن اسحق لا بخلو في كثير من أجزائه من جوانب قصصية اسطورية تنأى عن التصديق العقلى ولا نفى أمام التحليل العلمى. بل إن المؤرخين المحدثين من أمثال ابن إياس والجبرتي لم يسلم كتاباتهم من بعض الجوانب الأسطورية خصوصا عندما نراهم يتعرضون لأحداث لم يعاصروها .

بل إننى أقطع أن وعينا بالتاريخ مازال حتى الآن يخلط بوعينا بالقصة والأسطورة أى أننا ندرك التاريخ من خلال قدرنا القصصية لا من خلال واقعنا الفعلى، وبهذا نستطيع أن نفهم لماذا نسمى حرب الخليج بأمر المعارك ولماذا سميها هزيمة ١٩٦٧ بالكسة بل ولماذا مازال البعض منا يردد بلهجة خطابية حماسية دون أى تحقيق علمى تاريخى أنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها دون أن نعبأ بأن يبين لنا العوامل الاجتماعية والحضارية التى أدت إلى صلاح حال أولها والتى أدت بعد ذلك إلى ندهور هذا الحال وانحطاطه ودون أن يعنى ولو للحظة واحدة بالتوقف للتدبر فى الأسباب المطلوب الأخذ بها لكى ينهض بها حال آخر هذه الأمة .

نظرة قصصية اسطورية للتاريخ : كنا أمجادا وعلينا أن نعود
لترائنا لكى نعود أمجادا مرة ثانية .

أما وأنه قد قامت للإسلام والمسلمين دولة اتسعت وترامت خلال قرن واحد من الزمان لتشمل من حدود الصين شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا ومن بلاد السريز والخرز في اسيا وجبال البرنبة في أوروبا شمالا حتى بحر فارس وما يلي مصر من بلاد النوبة جنوبا ، فهذه إحدى الحقائق الكبرى في التاريخ الإنساني تماما مثل حقيقة توسع مدينة روما من مدينة صغيرة على شاطئ نهر التيبر في القرن السابع قبل الميلاد لتصبح امبراطورية متسعة الأطراف بحلول القرن الثالث تحول معها البحر المتوسط إلى بحيرة رومانية وطنية . كما أنه من الحقائق الكبرى في التاريخ الإنساني تلك الحضارة العظيمة التي نشرها المسلمون في مملكتهم (يستخدم المؤرخون تعبير المملكة الإسلامية إشارة إلى النظام السياسي) ، حضارة اسنفادت من الحضارات السابقة عليها للفرس والروم واليونان وطورتها واكسبتها طابعها الإسلامي الخاص لنصوغ بذلك دعائم كبرى لحركة تنوير كبرى تركت آثارها في الإدارة والمال والاقتصاد والفقه وعلم الكلام واللغة والأدب بل وفي الفن والموسيقى والغناء والعمارة .

نلك حقائق كبرى لا سبيل للمجادلة فيها، والذين يستشهدون من التاريخ الإسلامي بمشاهد الأخطاء أو العثرات لإدانة هذا التاريخ مخطئون بطبيعة الحال إذ ينطلقون من استشهاداتهم بتعميمات غير

علمية وغير مقبولة ، وقد وقعنا نحن فى هذا الخطأ فى بعض كتاباتنا المبكرة، ولا يقل عن ذلك خطأ أيضا الذين يحاولون أن يصوروا التاريخ الإسلامى على أنه تاريخ مجتمع من الملائكة المعصومين الذين لا يخطئون ولا يفترقون الاثم ، مجتمع عم فيه الخير وعمت فيه الرفاهية، وصلت فيه الاخلاق وانتشرت فيه الفضيلة وكان المسلمون فيه ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، التاريخ الإسلامى تاريخ بشرى جرى عليهم ما يجرى على البشر من طاعة ومعصية وزهد وطمع وقسوة ورحمة وطغیان ومودة وظلم وعدل وازدهار وتدهور ، والبحث فى التاريخ الإسلامى شأنه شأن البحث فى أى تاريخ آخر هو بحث فى العمران البشرى - على حد تعبير ابن خلدون - ويجرى عليه ما يجرى على العمران البشرى من قوانين ، فقد نصر الله المسلمين فى بدر وهم مؤمنون اتقياء، وانهزم المسلمون وفيهم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى أحد وهم أيضا مؤمنون اتقياء يدافعون عن الإسلام ويعملون على نشر رايته ، وكان عثمان بن عفان خليفة المسلمين ورعا نقيا ، وكان اعداؤه فى الأمصار الذين قاموا عليه وقتلوه مسلمين يبحثون عن العدل، وكان الذين يطالبون بدم عثمان وتدعمهم عائشة (رضى الله عنها) أم المؤمنين مسلمين أيضا يبحثون عن العدل والقصاص ، ثم كانت الحرب بين على ومعاوية حربا بين مسلمين. وكان حصار عبد الملك بن مروان لمكة وضرب جيوش المسلمين الكعبة بالمنجنيق وقتل عبدالله بن الزبير

والتمثيل بجنته وصلبه كل هذا وما قبله وما بعده كان صراعا سياسيا
بين البشر لا دخل للإسلام كدين وعقيدة به .

سنجد في التاريخ الإسلامى هؤلاء الخلفاء الأنبياء الذين فهموا روح
الدين وذادوا عنه وتفهموا ونسروا نعاليم العدل، والزهد مثل أبى بكر
وعمر . وسنجد فى هذا التاريخ صورا شتى من الصراع السياسى بين
الامويين والعلويين (وهو فى أحد جوانبه صراع بين الدين كتناليم
والدولة كنظام سباسبى نغلبت فيه الدولة فى النهاية) . وسنجد هورا
أخرى من الصراع بين بيوت قريش كالذى بين الأمويين والعباسيين وهو
فى صميمه صراع فبلى على السلطة والنروة استمرارا لصراعات قبائل
بكر وتغلب وعبس وذبيار . سنجد كل هذا وأكثر وافل من هذا مما لا
شان للدين به بل هو شأن بشرى سجرى عليه ما يجرى على البشر من
فوائن . وكما يحفل التاريخ الإسلامى بنماذج من الخلفاء الانقياء
الراهدين كعمر بن عبد العزيز وأبى جعفر المنصور بحفل ايضا بنماذج
من الخلفاء الجبارين كعبد الملك بن مروان الذى قال قولته المشهورة بعد
مقتل عبدالله بن الزبير والله لئن أمرنى أحدكم بعد يومى هذا بتقوى الله
لقطعت راسه ، كما يحفل ايضا بنماذج من الخلفاء الماجنن الذين كانوا
لا ينقطعون عن مجالس اللهو والشرب والغناء والمتعة مع القبان
والغلمان من امثال يزيد بن عبد الملك الأموى والمهدى العباسى ومن نبعه

من خلفاء آخرين كالرشيد والأمين الذي يقول عنه الطبري إنه لما ملك
 «طلب الخصيان وابتاعهم وغالى بهم وصبرهم لخلوته فى ليله ونهاره ،
 وقوام طعامه وشرابه وأمره ونهيه .. ورفض النساء الحرائر والإماء حتى
 رمى بهم» . بل إننا سنجد المجون والتقوى يجتمعان فى الخليفة
 الواحد ، فبحكى ابن خلدون عن الرشيد أنه وإن لم يكن بعافر الخمر
 الصرّف إلا أنه كان يشرب نبيذ التمر على مذهب أهل العراق وكان
 يحافظ على الصلوات والعبادات ويصلى الصبح فى وقته ويغزو عاما
 ويحج عاما . وبحكى عنه صاحب الأغاني أنه كان من أغزر الناس دموعا
 وقت الموعظة وأنشدهم عسفا وقت الغضب والغلظة . وسنجد أيضا فى
 التاريخ الإسلامى ولاة وخلفاء تتسع صدورهم لمعارضة الرعية لهم
 ويسمحون بمجال واسع لحرية الرأى ، ونجد حكاما آخرين تضيق
 صدورهم عن هذا كله ويستدعون الجلاذ عند أول بادرة معارضة
 سنجد عمر بن الخطاب الذى يقبل معارضة المرأة له ويقول قولته
 المشهورة : «صابت امرأة وأخطأ عمر» ، ومن ذلك أيضا ما روى عنه
 رضى الله عنه أن رجلا قدم عليه من الشام فأخبره بكفرا أحدهم بعد
 إسلامه ، وإن عنقه قد ضرب فقال . «هلا حبستموه فى بيته ثلاثا
 وأطعتموه كل يوم رغيفا واستتبتموه لعله ينوب ويراجع أمر الله : اللهم
 إنى لم أحضر ولم أمر ولم أرض إذ بلغنى ، اللهم إنى أبرأ إليك من

دمه» وممن اشتهر عنهم التسامح وحب المجادلة والمناظرة واحترام العقل الخليفة العباسي المأمون يروى عنه أنه أمر بحمل نصراني أسلم وارثه إليه في بغداد «فسأله : ما الذي أوحشك في الإسلام، فقال المرتد أوحشني ما رأيته من كثرة الاختلاف في دينكم، فظل المأمون يحاوره ويضعه ان الاختلاف نخفف ورحمه وضروره ، ثم قال له : «ولو شاء الله أن ينزل كنبه ويجعل كلام انبيائه وورثة رسله لا تحتاج إلى تفسير لفعل، ولكننا لم نر شيئا من الدين والدنيا دفع الينا على الكفاية ، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة» فرجع الرجل إلى الإسلام فخر المأمون ساجدا (٢) (ضحى الإسلام ، ج ١ ص ٣٦١) وإلى جوار ذلك نرى في التاريخ الإسلامي خلفاء آخرين لم تكن تحتل صدورهم المجادلة في الدين أو العقيدة وغيرهم كانوا ينكون بخصومهم السياسيين بدعوى تهمة الزندقة - ولتهمة الزندقة هذه تاريخ ممتد في المجتمعات الإسلامية، ويروى البخاري أن عليا بن أبي طالب قد اتى إليه بزنادقة فأحرقهم فبلغ ذلك ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولقتلتهم لقوله (صلى الله عليه وسلم) من بدل دينه فاقتلوه . وفي العصر العباسي تحدثنا كتب التاريخ الإسلامي أن الخليفة المهدي كان بطارد الزنادقة ويقتلهم في كل مكان حتى أنه أمر وزيره أبا عبيد الله معاوية بن يسار بقتل ابنه في مجلسه

نقربا إلى الله به لأنه نسي بعض آيات القرآن . بل إن نفس الخلفاء الذين يشهد لهم التاريخ بأشاعة مناخ حرية الرأي نجدهم ينقلبون فجأة وينكون بخصومهم العقائدين من أهل الفقه كما فعل المأمون مع خصومه الفكريين في محنة خلق القرآن؛ وعلى حين اتسع صدر كثير من الخلفاء العباسيين للهجاء والنقد شعرا ونثرا نجدهم ينكون بوزرائهم ويعملون فيهم القتل والصلب لأول بادرة خلاف حتى أنه ينذر أن نجد وزيرا عباسيا لم يلق مصير القتل على يد الخليفة .

★★★

التاريخ الإسلامي إذن هو تاريخ بنسب بأهوائهم وصراعاتهم به العدل والظلم والزهو والطمع والحرية والاستبداد ، وهو كذلك لا لأنه تاريخ إسلامي بل لأنه تاريخ مسلمين ومن هنا فإن الدعوة إلى عدم تدين التاريخ هي في حقيقتها دعوة إلى احترام موضوعيته وقراءته قراءة صحيحة فضلا عن عدم تحميل الإسلام أخطاء المسلمين ونزواتهم السياسية والدنيوية .

★★★

ومع ذلك يبقى السؤال مطروحا يلح على إجابة منصفة : ما موقع الإسلام كدين وعقيدة وتعاليم من تاريخ المجتمعات الإسلامية، وعلى الناحية المقابلة هناك سؤال لا يقل عنه أهمية عن موقع التاريخ من الإسلام كدين وعقيدة ونظام ؟

الإحابة عن هذين السؤالين اجابة موضوعية ومنصفه هى فى الواقع
 المناط الحقيقى لاي حركة تنوير اسلامية حقبية بوسعها أن تقيل
 المجتمعات الاسلاميه من عثراتها الفكرية والعقائدية والمذهبية
 والسياسية هذه القضية الكبرى - فضيه الإسلام والتاريخ - تتجنبها
 وتشوش ويعنم عليها، وترهب من يقترّب منها ارهاباً بالدفع والكلمه معا
 فوى كتيرة . إما لمصالح سياسية وإما لكسل عقلى وإما لجهل ونعصب
 وإما تمسكا بموافع فكرية ومهنيه لن يحميها إلا تغليب النفل على العقل
 والموروث على المفهوم والمأصى على الحاضر والمستقبل .

. وعلى أى حال فلا نريد أن نستبق الحديث بتقديم إجابة عن هذين
 السؤالين . ولس فى استطاعتنا ان نقدم هذه الإحابة على عجانة دون
 فحص ونمحص واستنهاد وروية . لأن الطريق إلى معرفة علاقة الدين
 بالتاريخ على وجهها كالصراط الرفيع الممتد إلى الحقيقة الغالية تقع
 عن يمينه وعن يساره السنة مشتعلة من لهب الالحاد والزندقه وما
 ينبعهما من عذاب ديبوى وأخروى . بل إن السائر على هذا الصراط
 يبنى الحقيفه لن يسلم من كرات اللهب بلفيها عليه هؤلاء الذين
 لا يريدون له الوصول إلى الحقيقة حفاظا على مصالحهم ومسلمانهم
 التى هى ابعد ما نكون عن حقيقة الدين وجوهره .
 لقد حدثت محاولات عديدة للانزراب من هذه القضية المحورية اقترّب

بعضها من الصواب او ابعد عنه ، ولكن القاسم المشترك بين هذه المحاولات انها إما قمعب قمعا شديدا من مختلف الاتجاهات وإما فوبلت بالتجاهل ولم تحظ بحوار حقيقى هادئ محترم بباء. فى رسالة الصحابه تحدث ابن المفع عن المصلحة والعدل كأساس للتشريع ولكنه فى نهايه حياته اتهم بالزندقة ثم قتل لزله منه على يد الخليفة المنصور. واقترب نجم الدين الطوفى من اعتبار المصلحة مصدرا مسبقا للتشريع يخصص به النص فاتهم من أهل النقل بالرافضية والشيعية وأخرج من الملة . وحديثا تحدث الإمام محمد عبده بمثل ما نحدث به الطوفى فتجاهله الجميع ، وفى زماننا احطاً طه حسين او اصاب بما ذكره فى كتاب الشعر الجاهلى عن التحقيق التاريخى للفصوص الدينى ولكن مجرد اقترابه من قضية الدين والتاريخ أثار عليه نائرة أهل النقل واتهم بالكفر والزندقة ، وغير بعيد عنا ما حدث لنصر إيو زبد فى كتابه مفهوم النص وكتابه عن الإمام الشافعى ، لا نقول إننا نسلم بما ذكره هؤلاء وغيرهم فى كتاباتهم ولكننا نقول ان العقل الإسلامى مازال عييا حتى الآن عن صياغة علاقة واضحة بين الإسلام والتاريخ من حيث تأثير كل منهما على الآخر .

وبقنى أن النصدى الحقيقى والموضوعى لهذه القضية الكبرى كفل بكل كثير من العضلات التى يعانيتها المجمع الإسلامى والعقل الإسلامى الآن . ومثلما كتب ابن رشد رسالته عن «فصل المقال فيما

بين الحكمة والشريعة من اتصال» فإننى أدعو المتكلمين المسلمين المعاصرين إلى التصدى لفصل المقال فيما بين الشريعة والتاريخ من اتصال أو انفصال.

أقول اننى أدعو المتكلمين المحدثين للتصدى لهذه القضية الكبرى ولا أدعو الفقهاء كما أننى لا أدعو الجهلاء من المتذمرين والمتمردين ، لا أدعو الفقهاء لأن تكوينهم المعرفى وأدواتهم المنهجية أبعد ما تكون عن الإقرار بدور التاريخ فى تكوين الاحكام الشرعية ، فهذه الاحكام كلها عندهم مفدسة لمصدرها الالهى ، ودور العقل الإنسانى هو دور استكشافها والنوصل إليها عن طريق اسنخدام الأدوات الشكلية المقررة فى علم اصول الفقه ، ولا نريد الآن أن ندخل فى مناقشة تفصيلية ليس هذا محلها عن دور التاريخ فى صياغة هذا البناء المعرفى الفقهى بأكمله، ولا تتطور هذا العلم ذاته متأثرا باعتبارات التاريخ، ولكننى أكتفى هنا باقرار حقيقة أن تجاهل الفقهاء للتاريخ وادعاءهم احتكار الوصول إلى الحقيقة الالهية لأنه لا توجد فى نظريهم حقيقة تاريخية ، هذا المنطق هو الذى أدى بنا فى النهاية إلى منطق التكفير ، لانه مادامت الحقيقة إلهية بحكم مصدرها فلا بد أن تكون واحدة وان يكون ما عداها كفرا بها ، ولا ينال من ذلك ما أقر به الفقهاء أنفسهم من الحق فى الخلاف لأن هذا الاقرار كان تسامحا منهم فى مرحلة

الازدهار الفكرى أما فى مرحلة التدهور الحضارى أو فى فترات التمرد السياسى فقد أدى منطق الفقه فى استنباط الحقيقة الالهية إلى شيوع الاعتقاد بكفر الآخرين حتى أتى على المسلمين حين من الدهر اختلفوا فيه فى صحة زواج الحنفية بالتشافعى فقال بعضهم لا يصح لأنه يشك فى ايمانها وقال البعض الآخر يصح قياسا على الذمية (٣) (السيد السابق فقه السنة ، ج١ ، ص١٠٠) .

ولهذا كان الخلاف بين المتكلمين. أى الفلاسفة المسلمين الذين يعملون العقل والفقهاء من الشكليين الذين يغلبون النقل وإن خالف العقل ومنطق التاريخ احد المعالم الكبرى فى الصراع الفكرى فى التاريخ الاسلامى . بل لقد أحدثت المغالاة فى الشكل وفى تغلب النقل على العقل رد فعل داخل مجتمعات الفقهاء نفسه ، فهذا هو ابن قسيم الجوزية يخرج على الأمة الإسلامية فى القرن الثامن الهجرى بكتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» يعقد فيه الأبواب تلو الأبواب عن أن كل ما فى الشريعة يوافق العقل وينهى عن التقليد وعن الاستئناس بالرجال ويورد الأدلة النقلية والعقلية على جرمة التقليد .

★★★

نعود إذن إلى السؤال الذى نطرحه على المتكلمين المحدثين للإجابة عنه عن أثر التاريخ فى الاسلام وأثر الاسلام فى التاريخ ونقترح

مجموعة من المبادئ الحاكمة التي نظن أنها قد حل كثيرا من الاشكاليات الراهنة وهي .

اولا : أن العقيدة الاسلامية كما وردت في كتاب الله وفي سنة رسوله كانت هي المحرك الاول والدافع الاساسي لنشاء الدولة الإسلامية في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتوسعها في عهد الخلفين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . في هذا العهد العظيم كان الإسلام حقا وصدفا دينا ودولة شريعة وسياسة دنيا ودينا .

ثانيا . انه منذ عهد عثمان رضي الله عنه بدأ الصراع بين اعتبارات الدنيا والسباسة يمثلها الامويون واعتبارات الدين والتقوى ويمثلها الهاشميون وقد حكم هذا الصراع جزءا كبيرا من مسار التاريخ الإسلامي .

ثالثا . انه في البحث عن موقع الإسلام كعقيدة وتعاليم في التاريخ الإسلامي فلعله من المناسب أن نميز بين الدولة الإسلامية (ويقصد بها المؤرخون انظمة الحكم) وبين المملكة الإسلامية (وبفصودن بها المجتمع بكافة حلاباه) .

رابعا . اما عن الدولة فقد بدأت منذ العصر الاموي ملكا عضودا لا شأن له بتعاليم الاسلام ولا شأن لتعاليم الإسلام به ، صراع سياسي بحث يحكمه مطلق القوة والدناء والمغامرة والمصلحة، ولم تكن البيعه رغم اطناب الفقهاء في بيان شروطها، لم تكن من الناحب .

التاريخية الا غطاء شرعيا يسنر به الخلفاء اطماعهم السياسية ، أما
المبدأ الحاكم فقد كان أن من استتدت شوكنه وجبت بيعته .
خامسا : أما على مسنوى المملكة الإسلامية أى المجتمع فى أدق
خلاياه فقد كان من الناحية الثقافية والاجتماعية يعيش اسلامه صباحه
ومساءه وينفيس شرانحه اسلاما فى اسلام رغم ناثبر الخلافات
الاجتماعية لكل قطر فى فهم الناس للإسلام واحكامه .

★★★

هذه المبادئ الخمسة نحسبها هادية لآي نقاش حول دور الإسلام
فى تاريخ مجتمعاته ، ويبقى بعد ذلك الحديث عن دور التاريخ فى
صياغة احكام وتعاليم الإسلام ولهذا حديث قادم .

الفصل الثانى

النهى عن الاتباع والتقليد

« لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » قول تردد قديما على لسان زياد بن أبى سفيان متوعدا أهل البصرة . وأزيد على ذلك لا يفسد هذه الأمة إلا بما فسد به أولها ، والحق أن ما صلح به أول هذه الأمة ليس مجرد التمسك بظاهر الدين وطفوسه وإنما التمسك مع ذلك بمقاصده ومراميه ، صلح أول هذه الأمة بنهضة العقل وقوة العزيمة بالإيمان وفتح الابواب أمام امتزاج الثقافات وفسد آخر هذه الأمة لغلبة مصالح الساسة ومطامعها لدى فئات المسلمين وطوائفهم على صالح الأمة العام وانغماس الحكام فى اللهو والترف وكثرة حركات الانشقاق والخروج نتيجة عدم اعتماد أسلوب معترف به للمعارضة السياسيه وغيبة العقل ، وهكذا حق على المسلمين ما حق على غيرهم من قانون تدهور الحضارات كما ورد فى القرآن الكريم بقوله تعالى « وإذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

لما اشدت وطاه الخوارج على العراق فى عهد معاوية عهد إلى زياد
ابن ابى سفيان بولائه البصرة وخراسان لكى بعيد النظام ، انتهى سطوة
الخوارج وبفصى على الفسق الذى كان مستسريا بالمدينة ، فقدم اليها
فى عام ٥٥ هـ وخطب خطبته الشهيرة بالبراء لانه لم بحمد الله فيها ،
ومما قال .. « حرام على الطعام والشراب حتى اسويها بالأرض هدماً
واحراقاً ، اى رايت اخر هذا الامر لا يصلح إلا بما صلح به أوله : لين
فى غير ضعف وشدة فى غير عنف . واني أقسم بالله لأخذن الولي
بالمولى والمقيم بالطاعن والمقبل بالمدير والمطيع بالعاصي والصحيح منكم
فى نفسه بالسفهم حتى يلقى الرجل منكم اخاه فيقول أنج سعد فقد هلك
سعيد او تسبقم لى قناتكم » وهذا فى علمنا القاصر اول من قال فى
الإسلام هذه القولة النبى أصبحت بعد ذلك قولاً مانوراً : « لا يصلح آخر
هذا الامر الا بما صلح به أوله » مع أن ما صلح به حال أوله شئ
مختلف ومناقض لما أقسم ان يأخذ به أمر المسلمين الولي بالمولى
والمقيم بالطاعن والمقبل بالمدير والمطيع بالعاصي ، منجاهل امره تعالى
ألا تزر وازره وزر اخرى وغافلا عن أن اول هذه الأمة قد صلح برحمة
الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتفوى ابي بكر وعدل عمر وزهده .
اللبس من الاولى والانفع لنا أن نقول بأنه لن يصلح امر هذه الأمة
إلا بالأخذ بأسباب صلاح أمر الأمم فى عصرنا وهى العقل والعلم

والعمل وهى كلها امور من صميم تراثنا الإسلامى فى نقاته وأصالته الأولى؟

الأولى بنا ذلك ، ولكنها آفة من آفاتنا العقلية ، الحنين الرومانسى إلى الماضى دون النظر إليه نظرة نقدية . فالزمان عدنا يسير إلى الوراء ولا يتقدم الى الامام . وأحلامنا كلها فى اجنار الذكرى وليست فى استنراف المسنقبل ، مع أن المسلمين الأوائل امتدت أحلامهم إلى الأخذ بأسباب حضارات الفرس والروم والكلدان والسريان إلا أننا فى بابتنا العقلى قاصرون . عن ذلك .

هذه الحالة من الركود العقلى ، وهذه النزعة إلى اجترار الماضى وإعادة انتاجه كما كان بالضبط كطريق نراه وحيدا للنقدم ، هى التى دفعت مؤرخا مسسوقا معروفا مثل جوسناف جرونيباوم إلى التطرف والمغالاة بمحاولة تصوير معاداة البطور كطابع أصيل فى العقل الإسلامى ، ففى كتابه «إسلام العصر الوسيط - دراسة فى التوجه الثقافى» ، والذى ترجمه بعد ذلك المترجم الفذ الأستاذ عبد العزيز جاويد تحت عنوان حضارة الإسلام ، يلصق المؤلف بالمسلمين كراهية التطور والحنين المرضى إلى الماضى فيقول « مع ذلك فالمسلم بكره التغيير ، فالحياة المثالية والمجتمع المثالى عنده ينسمان بالتبات والقرار ، وبينما الغرب بنوقع أن يكون التغيير إلى ما هو أحسن ، نرى المسلم

بجزم ان امره لن يكون إلا إلى ما هو أسوأ . وخير عهود الإسلام في رأى المسلم هو عهده الاول ثم يستطرد فانلا : « هذا الميل صوب الماضي ، وهذا التلهف على الساكن الراكد ليس له في لغة التحصيل والتقدم إلا معنى واحد ، هو تحقير الأصالة والابتكار ، لقد بات الخلق والاستحداث أقل أهمية من الصوغ ، وباتت الألفاظ تعظم المعنى مرتبة . وكان الابتهاج بالشكل كوقاية للذات من كل بدعة مفسدة من أقوى العوامل التي ظاهرت السبك الأدبي للعاطفة والفكر ذلك السبك الذى قدر للإسلام ان يستكين له فى امتثال بديع» (٤) (مر ٣٠٧) .

وواضح لكل ذى بصيرة عدم دقة التقارير السابقة وعدم موضوعيتها ، ولا أحب أن استغرق فى فاصل ممتد من سبب الاستشراق وأهله كما يحلو للبعض أن يفعلوا منحررين من تبعة البحث الجدى والمضى عن الحقيقة بإيثار سهولة السبب واللمز، وهو منهج معتمد اليوم ومن موروثات عصر التدهور ، ولكن يكفينى أن أشير إلى أمر واضح هو خلط المؤلف بين الإسلام كنظام من العقائد والمبادئ والافكار وبين ما آل إليه الواقع الاجتماعى للمسلمين فى فترات التدهور الحضارى ، وهو خلط غير مشروع وغير مقبول علميا فى نفس الوقت إن المسلمين مأمورون بديانة بعدم الارتكان إلى اتباع ما كان عليه السلف ومأمورون بإعمال العقل والسعى إلى التجديد والابتكار .

هالقران الكريم يدين إدانة صريحة منهج اتباع السلف والركون إلى

التقليد ومحاكاة الماضي ، يقول تعالى : « بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أولو جنكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون » . (الزخرف ٢٢ - ٢٤) . ويلاحظ الدكتور محمد فتحى عثمان فى دراسته الرائدة عن الفكر الإسلامى والنظور (ولا أعرف كيف سلم هذا العمل الجاد والمبدع من هجمات من نذروا أنفسهم لذلك) يلاحظ ملاحظة ذكبة عن الربط الموجود فى هذه الآية الكريمة بين الرجعية والتقليد من ناحية والطبغية واحراز الامتيازات من وراء الوضع القائم من ناحية أخرى (٥) (ص ١٠٠) وتتعدد الآيات فى القرآن الكريم الدالة على النهى عن اتباع السلف وذب ذلك فى الأمم السابقة ، « قالوا آجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا » (يونس - ٧٨) ، « قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين » (الأنبياء - ٥٣) ، « قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء - ٧٤) ، « قالوا بل ننبع ما وجدنا عليه آباءنا » (لقمان - ٢١) ولا يقال فى ذلك أن النهى عن اتباع السلف وادانته ينصرف إلى الأمم السابقة على الإسلام إذ لا يعقل أن يدين القرآن أمة علفية فى غير المسلمين ثم يقرها فى المسلمين . فالنهى عام والإدانة عامة والأمر باتباع العقل والتجديد والابتكار عام أيضا : « أولم يتفكروا فى أنفسهم ، ما خلق الله السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ، وإن

كثيرون من الناس بقاء ربهم لكافرون . أولم يسيروا في الأرض فينبظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، كانوا أشد منهم قوة وآثارا في الأرض وعمروها أكثر مما عمروها . وجانهم رسلهم بالبينات فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون» (١٠) (الروم ٨ - ٩) بل إن الدعوة إلى تدبر التاريخ ونقده وعدم الاستسلام له صريحة في هذه الآية، فالمسلمون مأمورون بتتبع أسباب ازدهار العمان البشري في الزمان الماضي (كانوا أشد منهم قوة وآثارا في الأرض) ومأمورون أيضا على وجه اللزوم والاقتضاء بتتبع أسباب تدهور هذا العمران . فكيف يقال بعد ذلك إن الإسلام يأمر انبعاث أو يحملهم على الاستسلام للماضي ، إن هذه (الماضوية) إن صح التعبير هي آفة في فكر المسلمين أنفسهم إذ غفلوا في عصورهم اللاحقة عن موقع العقل وقيمة الابتكار في العقيدة الإسلامية .



لقد اعتمد العقل الإسلامي في القرون الأولى منذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وانقطاع الوحي مجموعة من الأدوات المنهجية للتعرف على حكم الشرع فيما يعرض لهم من مسائل ، وسمى الجهد العقلي في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالفقه . وسميت قواعد الاستنباط هذا أي الأصول المنهجية التي يتم بها التعرف

على الحكم من مصدره بأصول الفقه ، وتعددت المذاهب الإسلامية التي تعرض للأحكام الشرعية وأصول استنباطها ما بين أهل حديث بالمدينة وأهل رأى بالعراق تم ما بين شيعة وسنة ، فى داخل أهل السنة تعددت المذاهب أيضا ما بين حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة . وتفرعت عن كل مذهب فروع بتعدد شيوخه واختلاف مناهجهم فى إطار الأصل العام. ولم يأت على الأمة القرن الثامن الهجرى إلا وفد تراكمت فى الترات القانونى الإسلامى مجموعة هائلة من الحلول للمسائل التفصيلية بحيث يحار المسلم بأنها يأخذ على تناقضها . حقيقة أنه قد ساع الاعتقاد بأن فى الاختلاف رحمة وسعة على المؤمنين ، ولكن ساد أيضا خاصة فى فترات التدهور الحضارى وشبوع التقليد على النجدد التعصب المذهبى بحيث أصبح اتباع كل فريق ينظرون إلى مذهبهم على أنه الحقيقة وحدها وما سواه باطل وكفر . فاختلفوا كما ذكرنا فى صحة زواج الشافعى من الحنفية وأجازه بعضهم قياسا على الذمية .

★★★

هذا الوضع المساوى الذى آل إليه العقل الإسلامى من تركه النجدد إلى التقليد والعقل إلى الاتباع استنفر أحد تلامذة ابن تيمية وهو ابن قيم الجوزية المولود سنة ٦٩١ هـ إلى شن الحرب على التقليد والاتباع فى أهم كنبه وهو «إعلام الموقعين عن رب العالمين» وحنى

تكون كلمتنا عن الشيخ الفقيه الجليل في محلها ، وحتى لا ينسر أفواله أو نحملها على غير ما أراد لها ، وجب علينا أن نقرر أنه وإن نهى عن التقليد وفسحه فقد كان يعنى بالتقليد تقليد المفتين أى أصحاب المذاهب وبابعبهم ، أى أنه كان من أصحاب النقل لا من أصحاب العقل كالمعزلة، فقد كان بلمس آراءه في فقه الكتاب والسنة وما كان عليه أصحاب الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكان يرى استحالة تعارض العقل والقياس الصحيح مع نص ثابت في كتاب أو سنة . فليس في الشريعة شئ على خلاف القياس ، والعدل هو مناط الشرع كله . لم يكن ابن فيم الجوزية إذن من الذين يعقدون مقابلة بين العقل والنقل عن الكتاب والسنة والصحابة ولا الذين يبحثون في التعارض بين النص والمصلحة ولايها الغلبة ، وإنما عقد بجهد علمي فذ مصالحة بين العقل والنقل باعتبار أن العقل كل العقل فيما هو منقول عن الكتاب والسنة، وبهذا فهو «لا يندم على القرآن والسنة شيئا ، ولا يعدل بأقوال الصحابة أفعال غيرهم ، ثم بلجا إلى القياس حين لا يجد قرأنا ولا سنة ولا قول صاحب ويرى القياس تطبقا لمبدأ العدل حيث لا يجوز التفريق بين المتماثلين ولا الجمع بين المختلفين في الحكم» (١١) (مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠) .

ولسنا الآن في مقام تحليل كتابات ابن فيم الجوزية وموقعها الدقيق بين فريقى النقل والعقل في التاريخ الفقهي الإسلامي ؛ وإن كان واضحا

من كتاباته انه لا يرى المعقول إلا فيما هو منقول عن الكتاب والسنة
والصحابه بل إن القول بغير ذلك يخالف الإيمان عنده وأنه من أهل
الحديث لا من أهل الرأي وهو يستشهد على انكار الرأي كمصدر
للتشريع بأقوال من الخلفاء الراشدين اجمعين وعدد من الصحابة وإن
كانت استشهاداته محل نظر بطبيعة الحال ، هو من أهل النقل والحديث
قولاً واحداً لا خلاف فيه وإنما اسهامه الأكبر فى التاريخ العقلى
الإسلامى أنه نهى عن تقليد أصحاب المذاهب وذم التعصب لها ، وهذه
فى جوهرها دعوة لتحرير العقل الإسلامى من اسار الانباع والتقليد
وحثه على الابتداع والابتكار والتفكير لأنه لا يتقيد إلا بالأدلة الشرعية
فى الكتاب والسنة وإن كانت هذه الدعوة لم تؤت ثمارها حتى يومنا هذا
بدليل ما نشهده على الساحة الإسلامية أو على الأصح ساحة من
يزعمون التحدث باسم الإسلام من تعصب ومطاردة واسنحلال للأنفس
والأموال بغير ما أحل الله . وبالتالي تصبح تعاليم ابن قيم الجوزية
مطلوبة الآن للرجوع بالإسلام إلى مصادره النقية الاولى وللتحرر من
سلطة السلف على الخلف وإشاعة مناخ الحرية والتسامح فى العقل
الإسلامى .

يقول ابن قيم الجوزية : «ثم خلف من بعدهم خلوف فرقوا دينهم
وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون ، ونقطعوا أمرهم بينهم زبرا

وكل إلى ربهم راجعون ، جعلوا التعصب للمذاهب ذبانتهم التي بها
بدينون ورعوس اموالهم التي بها يتسجرون ، واخرون قنعوا بمحض
التقليد وقالوا : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مفتدون »
والفريقان بمعزل عما ينبغي من الصواب ، وهو لهذا يخرج المتعصب
من زمرة العلماء (١٢) (طبعة دار الحديث ص ١٦) .

وبعدما يعقد بابا لبیان أن كل ما فى السريعة يوافق العقل يحاول
فيه التوصل إلى الحكمة النى من أجلها شرعت الأحكام الشرعية ، وهى
محاولة قد يتفق معها البعض وقد يختلف ، ونبقى فى النهاية محكومة
بالأطار الثقافى والفكرى فى عصره ، إلا أن أهميتها تظهر فى أنها
محاولة صادقة لإعمال العقل فى الأحكام الشرعية رغم أن المعقول عنده
هو المنقول عن الكتاب والسنة ولا يتصور أن يكون المعقول خارجا عنهما
لأن ذلك نقيض الإيمان ، بعد ما يطنب القول فى ذلك يشهر قلمه للهجوم
على الإلتباع والتقليد . والذى دفعه إلى ذلك تلك الحالة من التضارب فى
الآراء التي وصل إليها الفقه الإسلامى فى عصره ، وهو تضارب ليس
فقط بين انباع مختلف المذاهب بل فى داخل المذهب الواحد . فيعتقد ابن
قيم الجوزية بابا بعنوان «المقلدون يتضاربون فى أقوالهم» يعدد فيه
أمثلة لما تزبد على ستين وجها من أوجه التناقض والتضارب الفقهى ثم
يتبع ذلك قبانلا. «وهذا كثير جدا ، والمقصود أن التقليد حكم عليكم

بذلك ، وقادكم إليه فهرا ، ولو حكمتكم الدليل على التقليد لم نقوموا في مثل هذا ، فإن هذه الأحاديث (بقصد الأحاديث النبوية التي إليها استند المقلدون) إن كانت حقا وجب الإنقياد لها ، والاخذ بما فيها ، وإن لم تكن صحيحه لم يؤخذ بشئ مما فيها ، فإما ان نصحح ويؤخذ بها فيما وافق قول المبوع ، وتضعف او ترد إذا خالفت قوله ، أو تنول فهذا من أعظم الخطأ والتناقض (١٣) (ص ١٩٤) .

بريد ابن عيم الجوزية أن يقول لنا ان المقلدين والفقهاء المتأخرين كانوا يجعلون الحديث النبوي صحيحا أو ضعيفا وفقا لما إذا كان يوافق مذهبهم ام لا . اى إنهم كانوا يحكمون المذهب في الحديث ولا يحكمون الحديث في صحة المذهب .

وقرب من هذا ما أشار إليه احمد أمين في فجر الإسلام وضحاها من إكثار التابعين وتابعيهم من وضع الاحاديث لخدمة الأغراض السياسية والمذهبية . ونحن عندما نستند إلى كلام ابن عيم وأحمد أمين في الحديث لا نقصد إطلاقا النقل من السنة المشرفة ، وإنما عاصمنا حديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «من كذب على عايدا فليتبوا مقعده من النار» وكثير هم الكاذبون بإقرار المحدثين أنفسهم . يقول أحمد أمين «من الغرب أننا لو اتخذنا رسما بيايا للحديث لكان شكل هرم طرفه الدب هو عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ثم يأخذ في

السعة على مر الزمان حتى يصل إلى الفاعدة أبعد ما نكون من عهد الرسول مع أن المعقول كان العكس « ويقدم أحمد أمين أمثلة عديدة مسندة من طبقات ابن سعد وابن حلكان وابن صخر وغيرهم على وضع الأحاديث فى عهد الأمويين لمصلحتهم وفى عهد العباسيين لتأييدهم وذم الأمويين ، وعن أثر أصحاب الديانات من يهود ونصارى ومجوس وأثر الشعوبيين فى وضع الأحاديث ، بل والأهم من هذا مما يتصل بحديث ابن قيم الجوزية الذى أورده ما يذكره أحمد أمين من أن : خلاف الفقهاء بين أهل حديث وأهل رأى حملت بعض الفقهاء من أهل الحديث على وضع أحاديث ملء الفراغ الذى لم يرد فيه حديث وذلك قد يكون فى حكمه موافقا لأهل الرأى ولكنهم بتسترون به جريا على مذهبهم من اتباع الحديث وقد يكون مخالفا فى حكمه لمذاهب أهل الرأى فيكون الحديث سلاحا لهم يستعملونه لمهاجمة أهل الرأى (١٤) (ضحى الإسلام - ج٢ - ص ١٢٧) ، وهذا بفسر ما ذهب إليه ابن قيم الجوزية من أن المقلدين كانوا يضعفون الحديث أو يصححونه تبعا لمذهبهم . وعموما فإن لهذا الأمر كله حديثا مقبلاً بما يحفظ على السنة النبوية قدسيتها كمصدر للتشريع وبما يدفع عنها فى نفس الوقت غائلة الواضعين والمنقطعين معا .

نعود إلى ما ذكره ابن قيم من نهى عن التقليد والاستئنان بالفقهاء .
بذل ابن القيم جهدا فكريا رائعا فى الرد على من أجاز التقليد

بحجج عقلية وأورد نهى الأئمة أنفسهم عن تقليدهم وعقد مجلسا للمناظرة بين مقلد وصاحب حجة ينتصر فيه لأصحاب الحجة الذين يلبتمسون الحجة من مصادر التشريع مباشرة (القرآن والسنة) ويدحض فيه حجج المقلدين ، ومن أهم ما قاله فى هذا الشأن : «والعجب أن كل طائفة من الطوائف ، وكل أمة من الأمم ندعى أنها على حق، حاشا فرقة التقليد لا يدعون ذلك، ولو ادعوه لكانوا مبطلين ! فإنهم شاهدون على أنفسهم بأنهم لم يعتقدوا تلك الأقوال لدليل قادهم اليه ورهان دلهم عليه وانما سبيلهم محض التقليد ، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل ولا الحالى من العاقل » ثم يستطرد قائلا : «وأعجب من هذا أنهم مصرحون فى كتبهم بطلان التقليد وتحريمه ، وأنه لا يحل القول به فى دين الله ولو اسنرط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح شرطه ولا توليته ، ومنهم من صحح النولية وأبطل الشرط » (١٩) (ص ١٧٨ ، ١٧٩) والإمام هنا بنعبرنا اليوم هو المشرع والحاكم هو القاضى ، أى أن ابن قيم يرى عدم جواز النص فى القانون على اتباع مذهب معين لأن هذا شرط فاسد لا يصح فد تبطل معه ولاية القاضى فى بعض الآراء.

فما القول إذن فيما تنص عليه المادة ٢٨٠ من لائحة ترتب المحاكم الشرعية والتي نوجب على القضاة الرجوع إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة عند سكوت التشريع ، وهو النص

النافذ بيننا اليوم والذي يحاكم بمقتضاه المفكرون ويفرق استنادا إليه بين المرء وزوجه البس هذا فى رأى ابن قيم الجوزية خروجيا عن صخيخ الدين ؟

إن هذا وحده شاهد على أن دعوة ابن قيم للنهى عن التقليد والحث على الاجتهاد والرجوع بالشرعية إلى مصادرها الاولى لم تجد أذنا صاغية لدى المسلمين ، فهي دعوة تبعاتها ثقال ، أخفها صحوة العقل وإعمال الفكر وهو أمر يؤرق كسالى العقل الذين يؤثرون الاتباع على التجديد .

ان هذا الفقه العظيم لا يقابل بين المعقول والمنقول عن كتاب الله والسنة الصحيحة لرسوله بل يرى العقل كل العقل فى هذا المنقول المنابر ، إنه لا يرى ثمة تعارضا بين النص والمصلحة والعدل ، فالنص والعدل والمصلحة ملازمات لا انفصال بينها ، والتطبيق الصحيح للنص لابد أن يحقق المصلحة والعدل وينفى الجور والظلم أى أنه لا يتصور عقلا وباسخدام مناهج الشريعة نفسها تعارض النص مع المصلحة والعدل لان المصلحة والعدل ليسنا شيئا خارجا عن النص بل هما من مكوناته ومرامييه يقول فى حديثه عن بناء الشريعة على مصالح العباد فى المعاش والمعاد : « هذا فصل عظيم النفع جدا وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكلف ما لا سبيل له ما يعلم أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم مصالح العباد

في معاش ' ' ، وهي عدل كلها ، ورحمة كلها ، ومصالح كلها ،
وحكمة فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى
ضدها ، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من
الشرعية وإن أدخلت فيها بالناوئل .

نلك هي ملامح الصحو الكبرى التي دعا إليها ابن قيم الجوزية في
العقل الإسلامي . ودعوته كما ذكرنا مرارا في اطار النص الشرعي من
الكتاب والسنة ، والمعقول ينظر إليه من خلالهما ، والمصلحة هي ما أتى
به النص ، والشرعية عدل ورحمة كلها من خلال الأدوات التي جاء بها
علم أصول الفقه كتفديد المطلق ونخصيص العام وسد ذرائع الفساد
واباحة الضرورات وغبر ذلك حتى وأنه نهى عن النهي عن المنكر إن كان
بنرتب على هذا النهي منكر أكبر ، يقول رحمه الله : «سمعت شيخ
الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه ونور ضربه يقول : مررت أنا
وبعض أصحابي في زمن التتار يقوم منهم يشربون الخمر ، فأنكر
عليهم من كان معي ، فأنكرت عليه وقلت له : إنما حرم الله الخمر لأنها
تبعد عن ذكر الله وعن الصلاة ، هؤلاء يبعدهم الخمر عن قتل النفوس
وسبى الذرية وأخذ الأموال فدعهم » .

فأبن هذا الفهم للشرعية السمة من فهم من أعدوا قوائم للمفكرين
يلاحقونهم بالاغتبال الجسدى أو المعنوى بدعوى الردة ، إنها غيبة العقل
وغيبة الفهم الصحيح للإسلام معا .

الفصل الثالث

العقل والنقل

العقل في تاريخ الفكر الإسلامى إما أن يراد به مقابلة النقل فيقال أهل النقل وأهل العقل وإما أن يراد به تبصر الحكمة والمعقول فيما أتى به المنقول . ولا نبالغ كثيرا إن قلنا ان مفهومى العقل والنقل بهذا المعنى قد حكما تاريخ الفكر الإسلامى بأكمله فانقسم الفقهاء من أهل النقل إلى أهل حديث بالمدينة يغلبون النقل على العقل وأهل رأى بالعراق يفسحون مكانا للعقل إلى جوار النقل. كما جرت المقابلة بين الفقهاء الذين يستخرجون الحكم الشرعى من دليله فهم أقرب إلى النقل وبين المتكلمين الذين يبحثون فى القضايا الفكرية الكبرى كالجبر والاختيار وأوصاف الله وذاته والعدل والتحسين والتقبيح العقليين إلى آخر ذلك وفى داخل فريق المتكلمين جرت المقابلة بين المعتزلة الذين يقبمون للعقل اعتبارا كبيرا ، والأشاعرة الذين يمثلون فكر أهل السنة ويجعلون مساحة النقل عندهم أكبر من مساحة العقل . وإلى جوار هؤلاء وجد الفلاسفة المسلمون كالفارابى وابن سينا وأبن رشد وأبى حيان

التوحيدى وهؤلاء أكثر فرق المفكرين المسلمين احتفاء بالعقل وتمجيدا له وإعمالا له واقتفاء لأثره . حتى أن فيلسوفا مثل الفارابى لم يتحرج عن البحث الفلسفى فى ظاهرة النبوة فتحدث فى كتابه . «أراء أهل المدينة الفاضلة» عن الوحي ورؤية الملك وأرجع ذلك إلى أكمل مراتب القوة المتخيلة لدى الانسان . ولم ينهض أحد من معاصريه وقتئذ إلى رميه بالكفر والتفريق بينه وبين زوجه ، بل نهض الغزالى بالحجة والمنطق الحسن يرد عليه فى كتابه تهافت الفلاسفة . وإن شئنا أن نرتب طبقات الفكر الاسلامى وفقا لاعتمادها على النقل واقترباها منه أو اعتمادها على العقل لكان ترتيبها كالتالى : المتحدثون «أى رواية الحديث» والمفسرون الذين يعتمدون على الرواية فى التفسير ، ثم فقهاء الحديث الذين يعتمدون أساسا على النقل والرواية ، ثم فقهاء الراى الذين يقتربون من العقل والدرابة، ثم المتكلمون من الأشاعرة وأهل السنة ، ثم المتكلمون من المعتزلة وأهل العقل ثم الفلاسفة. ويأتى خارج هؤلاء جميعا المتصوفة الذين يملكون الطريق إلى الحقيقة لا إلى الشريعة ويعتمدون على البصيرة لا على الفهم وينتاون بأنفسهم عن العقل والنقل معا .

وإن المرء إذ يسجول بين هذه البسانين الفيحاء للفكر الاسلامى ليأخذ العجب والإعجاب والتعجب والزهو والانبهار بهذه الثمار اليانة المختلفة الطعم والمذاق التى حفل بها تاريخ الفكر الإسلامى . ثم إن

المرء ليعجب ويأسف فى نفس الوقت أنه لا يروج بيننا اليوم إلا أفصى درجات هذا الفكر تزمنا وتمصبا وابتعاداً عن العقل واحتقاراً له ونمسكاً بالطقوس والشكليات وتكفير الآخرين واحنفاهم واستحلال دمانهم وأموالهم دون أن نعبأ بفهم منطق الناريخ فى تطور الفكر الانسانى عموماً ومنه الفكر الاسلامى ودون أن نعبأ بالتوقف أمام قيمه العقل الذى أمرنا الله بإعماله .

وإذا أردنا أن نرسم منحى بياننا للتطور العقلى للتراث الاسلامى منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حتى إغلاق باب الاجتهاد فى القرن الرابع الهجرى لأمكننا القول على وجه الإجمال إنه كان تطوراً من النقل إلى العقل ومن الرواية إلى الدراية ومن الترييد إلى التجديد . يقول المفسر الإسلامى العظيم أبو الفاسم الزمخشري . « العلم مدينة أحد بابيها الدراية والثانى الرواية.... » والمشاهد أن العلم الإسلامى أخذ ينتقل من الرواية إلى الدراية حتى أغلق باب الاجتهاد والعقل فى القرن الرابع الهجرى .

يتحدث أحمد أمين فى الجزء الرابع من ظهر الاسلام (ص ١٩٤) عن أسباب جمود الفكر الإسلامى وعودة العقل إلى الأقول بعد الازدهار بدءاً من القرن السادس الهجرى ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة منها غلبة العنصر الأعجمى على العنصر العربى وزوال المعتزلة فى عصر المتوكل وهجوم التتر على العالم الإسلامى وانتشار العصبية المذهبية

الحادة بين المسلمين : الفقهاء ضد الصوفية، والصوفية ضد الفقهاء ،
ومعتزلة ضد السنية، وسنية ضد المعتزلة، وشيعة ضد السنية، وسنية
ضد الشيعة ، وشافعية ضد الحنفية وحنابلة ضد غبرهم. ومن المؤسف
أن هذه الخلافات لم تقتصر على الخاصة من العلماء بل أشرکوا فيها
العوام، والعوام عادة ضيقو الأفق عديمو التسامح ، فكانت البلوى من
ذلك كبيرة، والنتيجة فظيعة" ..

أصبت يا أستاذنا الجليل ، إنك تتحدث عن حال المسلمين في القرن
السادس الهجري وكأنك تتحدث عن حالهم اليوم بعد حوالى تسعة قرون
لم تبرح قافلة التعصب مكانها .

وأتوقف قلباً أمام ما رصده أحمد أمين عن دخول العوام إلى
معتزك الخلافات المذهبية . والحديث عن العوام هنا ليس اعتماداً لمنهج
الطبقية الفكرية الذى يحلو للبعض الأخذ به فيتحدثون عن علم الخاصة
وعلم العامة ، بل هو حديث عن منهج تلقى العلم وأصول الإحاطة به .
فالعامة فى العلم هو من يأخذ منه القشور ويلتفت عن الجوهر أو من
يحيط ببعضه دون البعض أو من يستخدم ما أحاط به من قشور العلم
فى غير ما شرع له . وعندما تنتشر العامة فى علوم الدنيا فالأمر حين
يسير إذ تكفى المناقشة والمجادلة لكشف الغمة وإظهار الحق . أما
عندما تحيط العامة بعلوم الدين فالأمر جد خطير لأن العوام عادة أقرب

الى التعصب وأدنى إلى النحزب ماداموا يعتقدون أنهم بدفاعهم عن علمهم القاصر إنما يدافعون عن إيمانهم فليكن هذا الدفاع إلى آخر رمق ولو بالسلاح . أرايهم إذن أن العامة الثقافية سبب أصيل من أسباب النعصب والبعد عن العقل، وأول عوام الدين في تاريخنا الإسلامي هم الخوارج : أية واضحة صريحة واجهوا بها عليا بن ابي طالب : «إن الحكم إلا لله» ولكن : ماذا يقصد بالحكم ؟ وماذا يقصد بكون الحكم لله؟ وكيف ومتى يكون ذلك ؟ هذه أمور لم يتوقفوا عندها كثيرا ولا يهتمهم أن يتوقفوا عندها مادامت العبارات عندهم واضحة صريحة.. وليس عجا أن أول الخوارج كانوا من القارين الذين أحاطوا بظاهر نص القرآن دون سبر معانيه. تلك الظاهرية الدينية، أو إن شئت فسميها العامة هي التي تفسر لنا حثهم عليا في البداية على قبول التحكيم ثم خروجهم عليه بعد ذلك وتكفيرهم له لأنهم في كلتا الحالتين كانوا يتبعون ظاهر النص ويغلبون الرواية على الدراية والنقل على العقل .

وهذا هو بالضبط حال خوارج اليوم من عوام الدين الذين يتمسكون بقشور الدين ومظاهره، ويتوقفون بهذه القشور والمظاهر عند لحظة تاريخية بعينها ، ويرفعون السلاح ، سلاح البندقية والمدفع أو سلاح التكفير والتجريح والاخراج من الملة وكلاهما متكاملان .

ولا نحسب أن عوام الدين الذين يأسف أحمد أمين لانستار السعصع بينهم في القرن السادس الهجري والذين نأسف لهم في عصرنا هذا ، لا يحسب القارئ أن هؤلاء العوام منحسرون في دائر الفراء والمحبطين وشباب العاطلين المغر بهم، بل إننا نجدهم متناثرين في النجوع والقرى والأحياء الفقيرة كُنْ أئمة الزوايا وملاك الميكرفونات الذين ينشرون الخرافة باسم الدين ويسوقون العامة الى معتقدات ورثناها عن الاسرائيليات وعصور الانحطاط وهي أبعد ما تكون عن دين الحق، دين العقل والحرية .

بل وفوق هؤلاء وإلى جوار هؤلاء ودعمًا لهم تأتي طائفة من الفقهاء الذين يأخذون بالنقل دون تمييز بين ما هو فطعي منه وما هو ظني ، وما هو مرتبط بالتاريخ وما هو مطلق خارج حدود التاريخ ، وما هو معقول وما هو غير معقول . بل يجعلون كل ما أتى به النقل سواء أكان بصا في القرآن أو سنة صحيحة أو غير صحيحة أو تراثا فقهيا على مرتبة واحدة . هو حجة على المسلمين يلزمون المسلمين به وإلا فهم خارجون من الملة لمجرد توقفهم للتساؤل، وبهذا يتحول قضايا الانسان والمجتمع والعقل والحرية إلى أوامر تلقى من عوام الدين مستخدمين سلاح القهر وحده ..

فأرنا بين هذا المناخ المتعصب المتحيز الكاره الرديء وبين ما يراه عالم اسلامي رفيع القدر من حاملي لواء العقل وهو الشيخ محمد

مصطفى المراغى من أن من بلغتهم الدعوة وبلغهم الكتاب وآخذوا في النظر والاعتبار ولم يصلوا الى شىء من الايمان بعد الجهد والانصاف، هؤلاء امسهم الى الله.. والرأى عندى أنه أرحم من أن يعذبهم» (١٧) «حديث رمضان ..الهلال - ص٥٧» ولم يقل لنا العالم العظيم أنا مأمورون بقتلهم كما يرى بعض الفقهاء والصببة اليوم من عوام الدين .



على أن هناك حقائق لا بد من اثباتها مادامنا نتحدث عن العقل والنقل وانعكاس ذلك على مناخنا الثقافى اليوم .

منها أنه مع إقرارنا بدور العقل فى تراثنا الفقهى فإن هذا الدور كان محدودا بالمقارنة بالدور الذى لعبه العقل لدى المتكلمين أو لدى الفلاسفة المسلمين . فقد نشأ علم الفقه فى أحضان علم الحديث. وعلم الحديث كما هو معلوم علم اسنادى أى يعنى بالسند مصدراً لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم . ومثلما كانت الفلسفة هى أم العلوم العقلية الحديثة، كان علم الحديث هو المصدر الذى تفرعت عنه العلوم الشرعية وفى رحاب تقاليد هذا العلم الذى بذل فيه المحدثون جهدا شكلياً خارقاً للعادة فى تتبع السند وما اصطلح على تسميته بالجرح والتعديل ، ومعرفة الناسخ والمنسوخ تربية الفقهاء والمفسرون الأوائل

واكتسبوا التقاليد الشكلية لهذا العلم النقلى. فليس غريبا أن تكون نشأة الفقه فى المدينة مرتبطة بتقاليد النقل الصارمة فيما يعرف بمدرسة الحديث التى يلعب نقل الحديث فيها دوراً يفوق دور العقل فى معرفة مضمون الحكم الشرعى. وليس غريبا ايضا أنه عندما ابتعد الفقه عن موطن الحديث فى المدينة وتوطن فى العراق حيث معقل الحضارة الفارسية ظهرت مدرسة الرأى التى تتحوط فى الأخذ بأدلة النقل وتفسح للعقل مكانا إلى جوار النقل فى مساحة تختلف ضيقا وسعة بحيث لا يتعدى العقل على النقل .

ويوضح صاحب الفضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة موقف أهل الفقه من موقع النقل والعقل فى الشريعة بعبارات واضحة قائلا إن «الدين دائما مرجعه الأول إلى النقل، وإن كان الاسلام موافقا فى كل قضاياها للعقل (١٨)» «تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج ٢ ص ٥» أى أن المعقول عنده وعند أغلب الفقه يكون من خلال المنقول لأنه «إذا كان الأصل فى كل دين هو النقل والشريعة الاسلامية دين فلا بد أن يكون اساسها النقل، وموقع العقل هو فى تعرف مقاصد الشريعة ومراميها . واستنباط ما وراء النصوص فيما لا يوجد فيه نص» أى بعبارة أخرى العمل على اكتشاف معقولية المنقول. أما أن يتعدى العقل على النقل أو يهدره فهذا هو المحذور بعينه عند كل الفقه حتى لدى أكثر اجنحته سعة وتسامحا واعتمادا على العقل.

وفى هذا يقول الشاطبى فى الموافقات :

«إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعا ويتأخر العقل فيكون تابعا، فلا يسرح العقل فى مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل» ويسندل على ذلك بأن النقل يضع للعقل الحدود، وأن العقل وحده لا يحسن ولا يقبح «على خلاف ما يرى المعتزلة» ثم يأتى الى الدليل الثالث وهو أهمها فيقول : «إنه لو جاز ذلك لجاز إبطال الشريعة بالعقل وهذا محال باطل وبيان ذلك : أن معنى الشريعة أن تحد للمكلفين حدودا فى أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم وهو جملة ما تضمنته فإن جاز للعقل تعدى حد واحد جاز له تعدى جميع الحدود لأن ما ثبت للشيء ثبت لملكه، وتعدى حد واحد هو معنى إبطاله، أى ليس هذا الحد بصحيح ، وإن جاز ابطال واحد جاز ابطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور محاله (١٩) «الموافقات فى أصول الشريعة، طبعة دار المعرفة، ج ١، ص ٨٧ - ٨٨». وحرصنا على ايراد النص كاملا لأنه يوضح أبلغ الوضوح منهج الفقهاء من أهل السنة من المقابلة بين العقل والنقل ووضع كل منهما فى وضع مستقل منفصل عن الآخر بحيث يكون العقل تابعا للنقل مع أن تاريخ الفكر الإسلامى يشهد بأن هذا الوجود الاستاتيكي المستقل لكل من العقل والنقل لم يكن قائما إلا فى تصور الفقهاء أنفسهم أما الواقع فقد كان يشهد تفاعلا مستمرا بينهما .

وبفس هذا الموقف الفكرى من علافة النقل بالعقل نجده عند فقيه سنى بارز مشهور عنه الاحتفاء بالعقل هو ابن قيم الجوزية، إذ يعقد فصلا فى الجزء الأول من كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين» عنوانه : فى تحريم الافتاء فى دين الله بالرأى المتضمن لمخالفة النصوص» .. فهو بفهم الموقف من النصوص على أن أمر المسلمين ينقسم الى أمرين لا ثالث لهما : إما الاسنجابة لله والرسول وما جاء به ، وإما اتباع الهوى فكل ما لم يأت به الرسول فهو من الهوى «فإن لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون أهواءهم ، ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هذى من الله ، إن الله لا يهدى القوم الظالمين» (القصص - ٥٠) ثم ان رد الننازع الى الله ورسوله دليل على أن كل الأحكام فى القرآن والسنة «وهذا الرد من موجبات الايمان ولوازمه فان انتفى هذا الرد انتفى الايمان» (٢٠) «طبعة دار الحديث ، ج ١ ، ص ٥٤» .

إن فالمناهج الفقهى فى تحديد العلاقة بين العقل والنقل بقوم على ركيزتين : تبعية العقل للنقل وتكفير صاحب العقل إذا جاوز النقل ، ثم جعل النشاط الفقهى نشاطا استنباطيا محضا يهدف الى التوصل الى الحكم الإلهى المضمرا سلفا فى مصادر النقل ..

ولا يخفى أن هذا المنطق يحمل فى طياته بذور التكفير والتعصب التى سرعان ما تظهر كالتنوء فى الخطاب الإسلامى فى أوقات التدهور الحضارى. حقيقة أن دعاوى التكفير والتعصب لم تكن شائعة إبان

فترات ازدهار العقل الإسلامى حيث كان الفقيه ينظر إلى رأيه باعتباره صواباً يحتمل الخطأ وإلى رأى غيره باعتباره خطأً يحتمل الصواب. واستقر الرأى على مشروعية تغيير الفتوى بتغير الزمان والمكان وأن للمجتهد أجرين إن أصاب وأجرأ إن أخطأ، ولكن بقيت القضية المنطقية المعرفية بلا حل : مادامت محصلة الجهد الفقهي هى التوصل الى الحكم الشرعى الإلهي، ومادام هذا الحكم الالهيا فى جُوهرة وما عمل الفقيه إلا استنباطه عبر الدليل المعتبر تسرعاً ، فإن هذا الحكم فى نظر المنعصبين المقلدين واحد لا يتعدد وفى لحظة بعينها ولا يتغير فى الزمان والمكان . ولأن هذا المنطق كامن فى طبيعة الوصف العقلى للجهد الفقهي فقد ارتفعت صيحات التكفير فى عصور التدهور والانحلال . يقول أحمد أمين فى ظهر الإسلام فى تاريخه للحياة العقلية للمسلمين بعد القرن الرابع الهجرى : «ومن مظاهر هذا العصر الخلاف الشديد بين الفقهاء بعضهم مع البعض ، وبين السنية والشيعة ، حتى جرؤوا على البلاد الخراب. فكل مملكة تقسمتها المذاهب المخلفة، وكان النزاع شديداً بين بعضهم وبعض ، وكان الشافعية مشهورين بالشغب والتألب على خصومهم ، ومن مثل ذلك ما حكى بعض المؤرخين من أن الحنابلة قد بنوا مسجداً ببغداد ، واستعانوا بالعمان الذين كانوا يأتون بالمسجد فإذا مر بهم شافعى ضربوه بعصبهم حتى يموت... ويحكون انه لما توفى ابن جرير الطبرى المؤرخ الكبير، دفن بداره ليلا سرا لأن

العامّة اجتمعت ومنعت دفنه نهارا لتألب الحنابلة عليه .. ويحكى لنا
ياقوت فى معجم البلدان أن بلادا كثيرة خربت بسبب الخلاف بين
المذاهب وتعصب كل لمذهبه (٢١) «ظهر الإسلام ، ج ٢ ص ٤» ..

ويذهب بعض المحدثين لحل اشكالية التعارض بين وحدة المصدر
الإلهى وتعدد الأحكام الفقهية المستمدة من المصدر الإلهى الواحد تعددا
يصل أحيانا الى حد التناقض ، يذهب البعض إلى ترديد مقولة أن فى
اختلاف الفقهاء رحمة ، وأن مرونة الشريعة يجعل بوسعها أن تقدم
عديدا من البدائل التشريعية باختلاف الأزمنة وأن هذه البدائل لا ينفى
بعضها البعض ولكن يحل بعضها محل البعض، فهى بدائل مشروطة
بظرفها الزمانى والمكانى وهذا قول على المستوى النظرى معقول
ومقبول.. وإنما انطباقه على المستوى العملى مرهون بشروط ومحكوم
بضوابط ، منها أن يستمر الجهد العقلى لفقهاء المسلمين فى تقديم
البدائل كلما تطورت الأحوال الاجتماعية وابتعدت عن الحالة النموذجية
التي نزل بسببها النص، وهذا الجهد العقلى فى الموازنة بين النص
الثابت والواقع المتغير قد توقف منذ القرن الرابع الهجرى وشاع النقل
لا عن النص الأصيل بل عن أقوال الفقهاء التى هى موازنة بين النص
وبين واقع اجتماعى مخالف كلياً أو جزئياً للواقع المعاصر . ومهم أن
يتفق المسلمون على ضوابط يتم بها تحييد تحيزات وتعصبات السياسة

من أن تتدخل فى صياغة نتيجة النشاط الفقهي . والتاريخ الاسلامى وإن كان يشهد بحيادية الفقه فى علاقات القانون الخاص (الاموال والاسرة) فإن الصراعات السياسية كان لها أثر كبير فى الانقسامات الفكرية الكبرى مثل السنة والشيعة وفقه الخوارج . وتتغلك هذه التفضيلات السياسية على الفقه اليوم عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الشورى هل هى معلمة أم ملزمة كما تتغلك التفضيلات الاقتصادية عند الحديث عن موقف الإسلام من الملكية وهناك أمثلة كثيرة أخرى. حينئذ يصبح القول بتعدد البدائل الاسلامة فى نفس الزمان والمكان نوعا من التناقض الفكرى ويصبح القول بوحدة الحقيقة الاسلامية فى هذا الصدد نوعا من الاستبداد السياسى ونفى الآخرين باسم الدين .
وتلك معضلة كبرى ..

وعن هذا المعنى يتحدث محمد عابد الجابرى فى دراسته عن بنية العقل العربى فيقول مشيرا إلى مسلك الأقدمين فى فهم النصوص :
«لقد تعاملوا مع الألفاظ كأنها منجم للمعانى وأخذوا يطلبون منها ما يريدون ، أى ما يستجيب لآراء ونظريات جاهزة هى آراء المذهب سياسيا كان أو عقدياً أو فلسفيا أو عرفانيا . هنا تنتزع اللفظة أو العبارة من سياقها لتضمن معنى جاهزا ، وبما أن مصداقية المذهب تتوقف على النجاح فى جعل النص الدينى يتضمن ما يقرره من وجهات نظر فإن كل الفعالية تتركز حينئذ فى تطويع اللفظ لجعله يتضمن آراء

المذهب» (ط . مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٥٦٢) ، و فربب من هذا ما ذهب إليه أحمد أمين عبر حديثه عن مذاهب التفسير فى العصر العباسى الثانى إذ يقول ، «وهكذا نشعبت الآراء واختلفت المذاهب ، وأصبحوا يخضعون القرآن للمذاهب بعد أن كانت بخضع المذاهب للقرآن» (ظهر الاسلام ، ح ، ٢ ، ص ٤٤)

كيف يمكن إذن فى إطار نظرية تعدد البدائل الإسلامية أن نضمن حيادية هذه البدائل وأن هذه البدائل إسلامية فعلا وليست مجرد تفضيلات سياسية واجتماعية تسند إلى نص دينى يقبل التأويل؟ سؤال مطروح على العقل الإسلامى المعاصر للإجابة عنه .

★★★

إن القائلين بنعقد البدائل فى إطار الدليل الشرعى يجعلون من توافر الطرف الاجتماعى الذى وجد فيه البديل (التطبيق وليس النص) شرطا للأخذ به ، وهذه بطبيعة الحال نظرة متقدمة تذرك سببية الجهد الفقهى من ناحية وفتح الباب لمزيد من الجهد الفقهى المناسب لعصرنا من ناحية ثانية ، ولكن هذه النظرة ليست مجمعا عليها من مختلف البارات السائدة فى عصرنا اليوم . فهناك من الفقهاء المعاصرين من ينفون الطابع الانسانى عن النشاط الفقهى ويعتبرونه توصلا إلى الحقيقة الإلهية الواجبة الإلتباع وهذه نظرة تؤصل وتكرس نظرة العوام

من الخوارج المتحاورين بالسلاح ، فالحقيقة الفقهية فى نظرهم هى كشف عن الحقيقة الالهية وما عداها كفر يستوجب التقويم، بل ان هذه النظرة النفلية المتعصبة الضيقة وجدت ترديداتا فى بعض الأحكام القضائية التى أشهرت كفر المفكرين وردتهم .

★★★

ونحيل القارىء للاطلاع على ملامح هذا الاتجاه الذى يقدس النشاط الفقهى وينظر إلى ما يتوصل إليه الفقهاء باعتبارها حكما الالهيا، إلى ما كنبه فضيلة الاسناذ الدكتور محمد مصطفى شلبى وهو من الرعيل الأول لعلماء الأصول المعاصرين ، له رسالته المتميزة فى نعليل الاحكام ، كتب فى كنايه عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٧) يقول : «ان المجتهد لا يشرع وإنما يستنبط أحكام الله من أدلتها» (ص ٥٣ - ٥٤) ويكرر نفس القول فى مواضع متفرقة معتبرا أن آراء الفقهاء هى كشف عن الحكم الشرعى المضمّر فى مصادر الشريعة ، وقد كتب هذا الكتاب أساسا ردا على ما ورد بكتابنا «المجمع والشريعة والقانون» (الهلال - ١٩٨٦) . إذ مع إقرارنا اليوم بما فى كتابنا من بعض مواطن الشطط إلا أننا أثّرنا فى ذلك الوقت عدم الرد حفاظا على مكانة أستاذنا جليل تخرجت الأجيال على يديه ثم أخرج كتابا يحوى من السب وعبارات التكفير أكثر مما

يحوى من المناقشة الهادئة وكأنى به حتى لو سلمنا بصحة حجته يغلق باب العودة إلى الصواب على من أخطأ كما يغلق باب الإياب على من شرذ . وأدركنا ومازلنا ندرك ما برده أساندة فلسفة القانون من أن مصالح المهنة القانونية هي أحد عوامل ثبات نظم القانون ، كما أدركنا ومازلنا ندرك أن تقدس الفقه لا بد وأن يؤدي في النهاية إلى نفي الآخرين وتكفيرهم وهو نفس المنطق الذى يعتمد عوام الخوارج فضلا عن نفي من السيوخ الاجلاء .

ونحمد الله أن هذه النظرة في قدسية الفقه والتي توسع إلى حد كبير مجال ما هو منقول على حساب ما هو معقول ، نحمد الله أنها ليست نظرة مستقرة عليها في المنهج النقلى ، وليراجع من يشاء ما كتبه الفقيه البارز د . محمد فتحى عثمان في كتابه «الفقه الإسلامى والتطور» والذى يقول فيه صراحة . «أما الأحكام الفقهية فهي أحكام من صنع البشر وصلوا إليها عن طريق الفقه والاجتهاد » (ص ١١٩) ومع ذلك ولأن البعض منا يعنون بمناقشة الشخص قبل مناقشة الفكر فقد مرت هذه الكتابات كالنسمات الباردة نداعب الفقهاء والخوارج دون أن ينهض أحد لرد الكفر والمروق المزعومين .

بلى ولماذا نذهب بعيدا ، فإن تقديس الفقه على النحو الذى يذهب إليه المقلدون المحدثون نافخو الكبر في نيران التعصب ، هذا التقديس

كان منهيًا عنه من الفقهاء الذين يفسحون مجالًا للعفل مثل أبي حنيفة الذي يروى عنه قوله : « قولنا هذا رأى (لاحظ كلمة رأى هنا) وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاعنا بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا » وقيل له يوما ، « يا أبا حنيفة هذا الذي تفتى هو الحق الذي لا شك فيه ؟ » ، قال . لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه .

★★★

وعلى أى حال فثمة تساؤلات مشروعة نوجهها إلى الفاتلين بنعند البدائل الشرعية بتغاير الظروف ، وأهم هذه التساؤلات هي . لماذا توقفت هذه البدائل الفقهية عن التجدد والإثمار منذ القرن الرابع الهجري الأمر الذي جعل الفقه في كثير من استنباطاته غير مواكب للتطورات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية خاصة في العصر الحديث.. والتساؤل الثاني: هل هذه البدائل الفقهية قابلة للتجديد إلى ما لا نهاية ، على فرض صحة الاجتهاد في ظل نص ثابت لا بتغير علما بأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية والمنهاى لا يحكم غير المتناهى (الشهرستاني).. الأمر في فلسفة القانون الوضعي محسوم فيما يعرف بإشكالية الثغرات في القانون حيث يزداد اغتراب النص القانوني عن الواقع الاجتماعي كلما تطور هذا الواقع وبعدت المسافة بين وقت التشريع ووقت التطبيق ، هنا يقوم الفقه والحيلة بدورهما في

سد النذرات الى ان يندخل المشرع لكن هذا التدخل التشريعى فى التشريع :سلامى غير منصور لتوقف الوحى هنا تصبح المهمة بأكملها ملقاة على عاتق الفقه فى إطار قواعد التفسير اللغوى والمخبرج الأصولى. فهل ينهض الفقه بهذه المهمة إلى ما لا نهاية ؟

الإجابة على السساؤل الأول عن أسباب توقف الاجتهاد وشيوع التقليد والفقه المذهبى موجودة بشكل تقليدى عند بعض المؤرخين والأصوليين ، يرجعون ذلك إلى غزو التتار تارة ، وإلى ضعف الخلافة تارة، وإلى الجمود الفكرى تارة أخرى .

ولكن محمد عابد الجابرى يقدم إجابة أخرى مستندا إلى طبيعة العلاقة بين النص والواقع. يقول الجابرى: .. «رهن الفقهاء التشريع بقيود العلاقة بين اللفظ والمعنى ، وهى علاقة محدودة بحدود معينة لا يتعداها ، مما جعل اغلاق باب الاجتهاد أى انغلاقه نتجة حتمية، ذلك لأن استثمار النص انطلاقا من اللفظ وطرق دلالاته على المعنى كان لابد أن ينتهى الى استنفاد جميع الامكانيات التى تتيحها اللغة وهى امكانيات محدودة.. هذا فى حين لو أسس التشريع أصلا على مقاصد الشريعة وهى مقاصد تؤسسها المصلحة العامة والمثل العليا وليس المواضع اللغوية لما انغلق باب الاجتهاد ولما كان غلقه ممكنا ولا حتى مسموحا به» (٢٧) (بنية العقل العربى، ١٠٥) وإذا سمح لنا الجابرى

ان نستخدم عبارات مغايره لإيضاح مقصوده لجاز لنا القول انه يرى أن غلق باب الاجتهاد لم يحدث نتيجة عوامل خارجية بل للطبيعة الداخلية لمنهج الاستدلال الفقهي لكون هذا المنهج قد استنفذ اغراضه تماما باستنفاد تكنيكات المواعة بين اللغة والواقع فهل يتاح لهذا المنهج النقلى الصرف أن يعاد أحبازه ويلبى حاجة المسلمين في واقع مغاير تمام المغايرة ؟ أم أن السبيل هو مزيد من الانفتاح المنهجي والاستدلالى على العقل ؟ وكيف يكون ذلك ؟ سؤال مطروح للحوار الجاد .

★★★

أضع المقدمة فى مكان الخاتمة وأقول : إنى أرى سبوا قد أشرعت من غمادها تستعد لخوض المعركة. وألمح السنة حدادا قد تهيأت للتناوب بالآلقاب لما تنوهمه دفاعا عن الإسلام . وكأننى بقصة الشعبى تتكرر كل يوم فى زماننا هذا . فيذكر ابن الجوزى بأن «الشعبى فى أيام عبد الملك نزل تدمر فسمع شيخا عظيم اللحية يقول إن الله خلق صوريين فى كل صور نفخيان نفخة الصعق ونفخه القيامة . فرد عليه الشعبى إن الله لم يخلق إلا صورا واحدا وانما هى نفختان ، «فقال لى : يا فاجر إما يحدثنى فلان وترد على ! ثم رفع نعله وضربنى بها، وتتابع القوم على ضربا ، فما أقلعوا حتى قلت لهم إن الله خلق ثلاثين صورا» .

أقول : إن الأمر ليس أمر معركة ودفاع وهجوم، وإنما هو أمر عقل يتساءل تساؤلات جديدة مطروحة على العقل الاسلامى تتطلب المجادلة ولا تطلب المقاتلة . مجادلة فى ظل ادب المجادلة فى الإسلام . وبئس زمان يكتب فيه على المسلم أن يوقف تساؤلات عقله حتى يثبت للأخرين صحة اسلامه . وأدب المجادلة تعلمناه من القرآن عند مجادلة من يخالفوننا فى العقيدة ، فما بالنا إذا جادل بعضنا البعض. ولنتأدب بأدب الرسول صلى الله عليه وسلم. فعن عائشة رضى الله عنها قالت، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الله رفيق يحب الرفق فى الأمر كله» . وعن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف وما لا يعطى على ما سواه» . وعن أنس رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا» . فأين نحن من أدب الرسول ؟ .

الفصل الرابع

هل النصوص معقولة؟

هل ثمة دلالة ثقافية لكون العقل فى اللسان العربى نقيض الحرية ؟ فالعقل لغة يعنى القيد والربط وهو نقيض التحرر والانطلاق . لقد تتبع محمد عابد الجابرى معنى العقل لغة فى دراسنه المهمة والممتعة عن بنية العقل العربى، وبهنا هنا ما لاحظته من أن العقل فى لساننا العربى يعنى الربط . يقولون : «وعقل البعير يعقله عقلا .. والعقال الرباط الذى يربط به .. واعتقال الشخص حبسه وتقييد حريته ، واعتقل فلان لسانه أى منعه من الكلام ، وعقل الدواء البطن أى امسكها والرجل العاقل ليس هو المفكر المنطلق بفكره إلى آفاق المعرفة الرحبة بل هو «الجامع لأمره ورأيه» وهو الذى يحبس نفسه ويردها عن هواها .

فإذا سلمنا بأن اللغة مؤثر واضح على وعى الجماعة بذاتها وبما حولها وعلى مختلف ضروب تصوراتها ومفاهيمها سلمنا على وجه اللزوم بأن العقل فى تراثنا الثقافى العربى يحمل معنى القيد أكثر مما يحمل معنى الحرية .. والالتزام أكثر من الانعتاق، بعكس ما هو الحال فى ثقافات إنسانية عديدة حيث يتلازم العقل مع القدرة على اكتشاف

المجهول وتجاوز الماضي العتيق إلى آفاق المستقبل المشرق الذى كان
مجهولا وأصبح معلوما بفعل العقل وحده .

ولا نرى أبغ فى تصوير الثقافة العربية لقيمة العقل من قول فخر
الدين الرازى فى وصفه لغبة العقل وسوء عاقبته حيث يقول :

نهاية إقدام العقول عقال

وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا

وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم يستفد من بحثنا طول عمرنا

سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ومن قبيل إلحاق معنى العقل بمعنى القيد والمنع فى الثقافة العربية
نلك المناظرة التى جرت بين اثنين من كبار مفكرى العصر العباسى
الثانى : بين أبى الحسن الأشعرى وأستاذة الجبائى ، فقد روى أن
رجلا سأل الجبائى هل يجوز أن يسمى الله عاقلا ؟ فقال الجبائى : لا ،
لأن العقل مشتق من العقال ، والعقال بمعنى المانع ، والمنع فى حق الله
محال .

فقال الأشعرى للجبائى : فعلى قياسك لا يسمى الله تعالى حكيما ،
لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام ، وهى الحديد المانعة للدابة من

الخروج .. إلى آخر هذه المناظرة الممتعة «٢٨» «ظهر الإسلام ، ج ٤ ، ص ٦٨» .

هذا الربط بين العقل والقييد في الثقافة العربية يعبر عنه محمد عابد الجابري أوضح تعبير ويستشهد عليه أبلغ اسنتهاد حين يقول في بحثه عن بنية العقل العربي : «إن العقل بمثابة قيد للمعاني ، فهو يقيدها ويحفظها ويربطها ، وقد وردت في هذا المعنى آيات كثيرة في القرآن منها قوله تعالى : «..... سمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون» «٣٩» «البقرة . - ٧٥» أي من بعد ما فهموه وقيدوه ووعوه .. وفي هذا المعنى بنسب الى عمر بن الخطاب قوله : «ولما أنزل الله آية الرجم فقرأناها وعقلناها ووعيناها» كما يروى أن شخصا سأل أنس بن مالك قاتلا : «أخبرني بشيء عقلته عن النبي» أي أخذته وقيدته ووعيته» إذن فالعقل . هو عملية تقييد وحفظ للمعاني التي نلقي «٣٠» «بنية العقل العربي ١٠٨» ويؤكد ذلك المعنى حديث القاضي عبد الجبار عن العقل إذ يقول : «فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه بمنع الاقدام عما تنزع اليه نفسه من الأمور المشتهاة المقبحة في عقله ، فشبه هذا العلم بعقل الناقة المانع لها عما تستهيه من التصرف ، الثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال ، فمن حيث اقنضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بعقل الناقة المقنضى لثباتها» .

فالعقل الناقل الحافظ الذى يعى الماثورات ويحفظها ويضبطها ويمنع صاحبه من الانطلاق بفكره إلا ملاصقا إياها غير متقدم أو متأخر عنها هو المقصود بالعقل فى كلاسيكيات الثقافة العربية .

وقد ترتب على هذا الفهم المحافظ لمعنى العقل ووظيفته عند العرب الأوائل ، وهو الفهم الذى مازال متسلطا علينا دون أن نعى حتى يومنا هذا ، ترتب على هذا الفهم عدة أمور أسهمت فى مجملها فى شيوع التقليد على حساب التجديد ، والمحافظة على حساب الابداع ، والخضوع المذعن لسلطة السلف على حساب النظرة النقدية الى الماضى واستشراف المستقبل ، والتعصب على حساب التسامح ، وهذه كلها من آفات العقل الإسلامى اليوم .

أول هذه الأمور أنه فى جذور تراثنا الفكرى والفقهى لم تكن تتم المقابلة بين العقل والنقل باعتبارهما قطبين متباعدين بل كان ومازال ينظر إلى العقل على أنه وعاء الاحاطة بالنقل والمحافظة عليه ، وإن صحت العبارة فالعقل فى تراثنا هو عقل نقلى وليس عقلا نقديا .

المقابلة بين العقل والنقل لم تعرف فى التاريخ الفكرى الإسلامى وإنما نحسب أن العقل والنقل لم يوضعا موضع المقابلة والمعارضة عند مفكرى المسلمين إلا فى عصور متأخرة من تاريخهم عندما فرضت اشكالية التعارض بين النص الثابت والواقع المتغير نفسها بالحاح على

الفكر الإسلامي ، أما قبل ذلك وفي العصور المبكرة فقد كانت المقابلة تتم بين أهل الرأي الذين يتحررون نسبيا من سلطة المأثور انحيازا إلى المصلحة الاجتماعية وأهل النص أو الحديث الذين يتمسكون بالمأثور ويتشبثون به ولو على حساب مصالح المسلمين .

وتأييدا لما ذكرناه عن الفهم النقلى لفقهاء المسلمين الأوائل لمعنى العقل نتفحص هذا المعنى عند ابن قيم الجوزية وهو واحد من أبرز فقهاء المسلمين الذى يوصفون من الباحثين المحدثين بالعقلانية فالمنقول عنده معقول على وجه القطع وال لزوم .. فقد عقد فى كتابه اعلام الموقعين فصلا نحت عنوان «كل ما فى الشريعة يوافق العقل» يقول فى افتتاحه : «فهذه نبذة يسيرة تطلعك على ما وراها من أنه ليس فى الشريعة شئ يخالف القياس ، ولا فى المنقول عن الصحابة الذى لا يعلم لهم فيه مخالف ، وأن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما ، كما أن المعقول الصحيح دائر مع أخبارها وجودا وعدما ، فلم يخبر الله رسوله بما يناقض صريح العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل» «ج ٢ ، ص ٦٢» . هذا الفقيه البارز ينحاز إلى مبدأ معقولية النص بالضرورة مواجهها بذلك فريقا آخر من الفقهاء والمتكلمين كان يرى أن أوامر الشريعة واجبة التطبيق على وجه التعبد دون نظر إلى معقولية ما أتى به النص الذى لا نستطيع أن نتوصل إليه

بأفهامنا القاصرة ، فالحديث عن معقولية أحكام الشريعة سؤال غير مشروع فى نظرهم ، فيقول قائلهم : «إنا نرى الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ولو كان الأمر بالعقل لجمع بين المتماثلين وفرق بين المختلفين . فالشارع أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة مع أن الصلاة أولى بالحفاظة عليها ، وحرّم النظر إلى العجوز الشوهاء القبيحة المنظر إذا كانت حرة ، وجوزّه الى الشابة البارعة الجمال إذا كانت أمة. واكتفى فى القتل بشاهدين دون الزنا . وحرّم المطلقة ثلاثا على الزوج المطلق ، ثم أباحها له إذا تزوجت بغيره ، وحالها فى الموضعين واحدة . وأباح للرجل أن يتزوج أربعاً ولم يبيح للمرأة إلا واحداً مع قوة الدواعى فى الجانبين . وقطع بد السارق لكونها آلة المعصية ، ولم يقطع اللسان الذى يقذف به المحصنات ولا العضو الذى يزنى به . وأوجب الزكاة فى خمس من الإبل وأسقطها عن عدة آلاف من الخيل الخ .. فلو كان الأمر بالعقل لكان الحكم غير هذا » ٢٢ .

ويلاحظ هنا أن الفريقين لم ينافشا مسألة الزام النص الماثور قرأنا كان أو سنة أو عملاً لصحابى أو اجماعاً ، فالأولون ويمثلهم ابن القيم يرون الزام النص وهو معقول بالضرورة «وليس لكونه معقولاً بالضرورة» فالمعقولية عندهم وصف للنص وليست سبباً للزاميته ، والآخر

أراحوا انفسهم من مسألة البحث فى المعقولية النصية وذهبوا الى الزام النص رغم ما يبدو من عدم معقوليته .

فلننابع قليلا الجهد الذى بذله ابن قيم الجوزية لاثبات عقلانية النص أو معقوليته وهو جهد كان محكوما بالاطار الثقافى أو المعرفى الذى كان سائدا فى عصره بحيث قد يختلف معه الباحثون النقليون اليوم فيطرحون تبريرات عقلية أخرى تبرر النص الثابت .. فيورد ابن القيم عشرات الامثلة التى يرددها القائلون بأن الشريعة فرقت بين المتماثلين ويضيف الى ذلك أمثلة أخرى يرددها القائلون بأن الشريعة جمعت بين المختلفات. من ذلك أنها جمعت بين العاقل والمجنون والطفل والبالغ فى وجوب الزكاة ، وجمعت بين الهرة والفأرة فى طهارة كل منهما ، وجمعت بين الميتة وذبيحة المجوسى فى التحريم، وبين الماء والتراب فى التطهير « ٣٣ » ثم يورد موقف علماء المسلمين وردودهم على قضية معقولية النص من أمثال ابن الخطيب وأبى الحسن البصرى وغيرهما وهى ردود بلغت من الناق الفكرى حدا يجعلها تقف الى جوار أرقى البحوث فى فلسفة التشريع ، ولكن ابن قيم الجوزية بنحو فى مسار تبريره لمعقولية النص منحنى يخلف عن هؤلاء جميعا. فهو يتناول كل مسألة من مسائل الشبهة يحاول إضاح وجه الحكمة فى إطار فلسفى عام مبناه أن المعقول لابد أن يتفق مع المنقول وأن المنقول لابد أن يكون

معقولا ، وهو فى حديثه عن معقولية النص إنما يقدم تبريرات من خارج النص ذاته، وبالنالى لا تكتسب قداسنه. وقد يختلف معه الآخرون أو يتفقون تبعا لمنطقهم الخاص أو لرؤاهم الذاتية أو منطق عصرهم الذى يعيشون فيه. أنظر إليه مثلا كيف يبرر التمييز الشرعى بين السارق والمختلس والمنتهب والغاصب فيقول : «وأما قطع يد السارق فى ثلاثة دراهم ، وترك قطع المختلس والمنتهب والغاصب فمن تمام حكمة الشارع أيضا .. فإن السارق لا يمكن الاحتراز منه لأنه ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر الفل ولا يمكن صاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك فلو لم بشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضا وعظم الضرر واشتدت المحنة بالسارق بخلاف المنتهب والمختلس فإن المنتهب هو الذى يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس فيمكنهم أن يأخذوا على يديه ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له عند الحاكم ، وأما المختلس فإنه إنما يأخذ المال على حين غفلة من مالكه وغيره فلا يخلو من نوع من النفيط...» وعندما يتحدث عن معقولية قصر عدد الزوجات على أربع دون ملك اليمين يقول «.. ثم من الناس من يغلب عليه سلطان هذه الشهوة فلا تندفع حاجته بوحدة فاطلق له ثالثة وثالثة ورابعة وكان هذا العدد موافقا لعدد طباعه وأركانه وعدد فصول سنته ولرجوعه الى الوحدة بعد صبر ثلاث عنها»... وفى تفسيره لباحة التعدد للرجل

دون المرأة يقول : « ... لما كانت المرأة من عاداتها أن تكون مخبأة من وراء الخدور ومحجوبة في كن بيتها وكان مزاجها أبرد من مزاج الرجل وحركتها الظاهرة والباطنة أقل من حركته ، وكان الرجل قد أعطى من القوة والحرارة التي هي سلطان الشهوة أكبر مما أعطينه المرأة وبلى بما لم تبلى به أطلق له من عدد من المنكوحات ما لم يطلق للمرأة وهذا مما خص الله به الرجال ، وفضلهم به على النساء كما فضلهم عليهن بالرسالة والنبوة والخلافة والملك والامارة وولاية الحكم والجهاد وغير ذلك .. » ٣٤ « ج ٢ ، ص ٩١ » .

وليس بوسعنا ولا من قصدنا أن ننبع التفسيرات التي قدمها ابن القيم لمعقولية النص وهي كثيرة وإنما أردنا بهذه الاستشهادات من كتاباته أن نبين ذاتية ونسبية التبرير العقلي للنص المأثور وكيف أن هذا المنهج لابد أن يكون محكوماً بإطار الثقافة السائدة في حقبة تاريخية معينة في ظل الالتزام بمبدأ أن المعقول بدور مع المنقول وجوداً وعدمًا والعكس مرفوض لكونه كفراً بواحا .

★★★

وعلى الطرف الآخر كان هناك موقف مناض من قضيه معقولية النص يرفض الاستناد الى هذه المعقولية للامتداد بالأحكام الشرعية الى مجالات أخرى لم تعرفها النصوص عن طريق القياس لاتحاد

العلة . أن هؤلاء يرفضون مبدأ التعليل أساسا لأن النصوص غير معقولة وبالتالي ما نراه نحن علة لها قد لا يكون كذلك .. والحل في نظر هؤلاء هو التمسك بظاهر النصوص دون حاجة للبحث في معقوليتها وأبرز هؤلاء هم أصحاب المذهب الظاهري وأبرز ممثليه هو ابن حزم الظاهري الاندلسي .. لقد أدار أصحاب هذا المذهب ظهورهم لكل التراث الفقهى من القياس والاسدلال وأعلنوا التزامهم بظاهر النصوص وحدها .. ولا يحسن القارىء في هذا المذهب تضيقا على المسلمين بل هو النوسعة كل السعة لأنه ضيق تماما من دائرة المنقول بأن أخرج منه ذلك التراث الهائل من قياس الفقهاء وحصره في دائرة الكتاب والسنة وهو بالتالى فتح الباب على مصراعيه للمعقول فيما لم يرد فيه نص فى القرآن والحديث الثابت عملا بما يسمى بمبدأ الاسنصحاب أى اسنصحاب الأصل وهو الاباحة . فإذا علمنا أن الاحكام الشرعية العملية التى وردت فى الكتاب والسنة هى أحكام قليلة لأدركنا المساحة الهائلة التى احتلها العقل عند أصحاب المذهب الظاهري هؤلاء . ولا غرو فى ذلك فإننا نجد تمجيدا للعقل عند ابن حزم الظاهري قل أن نجده عند فقيه آخر .. والمعقول عنده ليس معقولا من داخل النص كما ذهب الى ذلك ابن قيم الجوزية فالنص عند ابن حزم لا يعقل بل يؤخذ فى ظاهره، ولبس معقولا فى مواجهه

النص بطرح اشكالية الاختيار والموامة بل هو معقول خارج النص تماما .

فكل ما لم يرد به نص صريح فى القرآن والسنة هو معقول عملا
بمبدأ الاستصحاب .. والى جانب ذلك ليس هناك حديث عن العقل مع
النص الصريح .. يقول ابن حزم الظاهري فى كتابه « الاحكام فى
أصول الأحكام » فى الباب الذى أفرد له اثبات حجة العقول الذى يرد
فيه على المتصوفة القائلين بأنه لا يعلم شئ إلا بالالهام ، وعلى الشيعة
الذين يرجعون بالعلم الى قول الإمام ، وعلى أهل السنة الذين يستندون
الى الخبر ، وعلى مقلدى واتباع المذاهب ، يقول ابن حزم : « بطل أن يعلم
صحة الخبر بنفسه إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل فلا بد
من دليل يفرق بينهما وليس ذلك إلا بحجة العقل المفرقة بين الحق
والباطل » ٣٥ « ج ١ ، ص ١٣ » .

ولعله من المثير للدهشة أن صاحب المذهب الذى يرفع لواء التمسك
بظاهر النصوص ، والنأى عن الرأى والقياس فى استنباط الأحكام هو
نفسه الذى يفرد للعقل تلك المكانة الكبرى كوسيلة للمعرفة . ولكن سرعان
ما تزول الدهشة اذا استعدنا مفهوم ووظيفة العقل فى صميم الوجدان
العربى وهى الوظيفة الحافظة الضابطة الناقلة وليست الوظيفة المبدع
الناقدة . فالعقل عنده ليس حاكما على النقل بل محكوم به تابع له .

وظيفته اثبات صحة حقائق الشرع والمدين مثل «اثبات حدوث العالم وأن الخالق واحد لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته .. والعمل بما صححه العقل من ذلك وسائر ما هو في العالم موجود» وليس من مؤهلات العقل لديه التوصل الى وجوب : «أن يكون الخنزير حراما أو حلالا أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً .. أو بقتل من زنى وهو محصن فهذا مما لا مجال للعقل فيه ، لا فى ايجابه ولا فى المنع منه ، وإنما العقل فى الفهم عن الله تعالى لأوامره» ومدّش أن ماوصل اليه ابن حزم الأندلسى فى هذا العصر المبكر هو نفس ما يردده بعده بفرون طوبلة الفلاسفة الوضعيون فى مجال فلسفة القانون والأخلاق حيث يقررون أن الخطاب الخلقى أو القانونى غير قابل بطبيعة تركيبه للمعرفة العلمية «أى تقييم مضمونه بالعقل » بل هو قابل فقط لتحليل مضمونه السلوكى من أجل الامتثال لأوامره واجتناب نواهيه . وبهذا نأى ابن حزم الظاهرى عن ذلك البحر اللجى الذى سبح فيه ابن قيم الجوزية من أجل تقديم تفسيرات عقلية - قد يراها البعض مقبولة وقد يراها البعض نسبية وقد يراها البعض متعسفة - للأحكام الشرعية إن الأحكام الشرعية لا يصح النظر اليها باعتبار صدورها عن الله لعل «لأن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه لا تكون العلة إلا المضطر» فاذا نص الله تعالى أو رسوله على أن أمر

كذا لسبب كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو كذا فان ذلك كله ندري أن جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة «٣٦» «ج ٨ ص ٧٧» . وموقف ابن حزم من رفض تعليل الأحكام ليس موقفا متعصبا أو منعسفا أو منغلقا كما يبدو للقراءة السطحية بل هو موقف له آسانيده الجديرة بالتدبر والاعتبار .. لان الجهد الهائل الذي قام به الفقهاء طوال العصور السابقة من الامتداد بالأحكام لإيجاد العلة هو في نظره نوع من القياس الباطل «لأنه ليس في العالم شيئا أصلا بوجه من الوجوه إلا وهما متشابهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات وفي بعض الحدود ولا بد من ذلك ، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو عرضان ثم يكثر وجود التشابه على قدر اسنواء الشئيين تحت جنس أعلى ثم تحت نوع فنوع إلى أن تبلغ الى نوع الأنواع الذي يلي الأشخاص .. وما نعلم في الأرض بعد السفسطائية أشد إبطالا لأحكام العقول من أصحاب القياس فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشئ اذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شئ آخر ليس من نوعه ولا نص الله تعالى ولا رسوله على تحريمه وهذا ما لا يعرفه العقل ولا أوجب العقل تحريم شئ ولا إيجابه إلا بعد ورود النص ولا خلاف في شئ من العقول إنه لا فرق

بين الكبش والخنزير لولا أن حرم الله هذا وأحل هذا فهم يبطلون حجج العقول جهارا ويضادون حكم العقل صراحا «٣٧» جـ ٧، ص ١٩١ - ١٩٤ .

السبب الذى دفع ابن حزم الى رفض التعليل والقياس والأخذ فقط بظاهر النصوص هو نفس السبب الذى دعا ابن قيم الجوزية الى النهى عن تقليد المذاهب وحثه المسلمين الى الاجتهاد وعدم الاتباع .

لقد نتج عن الجهد الفقهي الهائل فى القياس طوال القرون السابقة تراكم الحلول الفقهية التى تعتمد على اسنبطان اللغة واستخراج كل ما فى باطنها من دلالات تصلح للانطباق على الحالات الجديدة . إذ لما كان النص فى نظرهم محيطا بكل شيء فلا بد أن يكون صالحا لكل جديد الى أن يرث الله الأرض ومن عليها . والحلول التى تقدم للمسائل الجديدة لا تكون بالنظر الى مناسبتها للواقع الجديد بل إلى مدى انضوائها تحت مظلة نص من النصوص ولو كان غير صحيح السند فى بعض الحالات أو غير معقول المتن فى حالات أخرى . وبطبيعة الحال فنحن نستثنى من هذا الفقه الشكلى فقهاء الرأى وفى مقدمتهم أبا حنيفة الذين اعتبروا المصالح والعرف وأخذوا بالاستحسان كما تستثنى ممارسات الصحابة الأولين كعمر بن الخطاب فى تغليب المصالح واعتبارها فى تنظيم أمور المسلمين . ولكن التيار الأساسى للنشاط الفقهي حتى عصر ابن قيم الجوزية «القرن الثامن الهجرى» وابن حزم

الاندلسي «القرن الخامس الهجرى» لم يكن هو تيار فقه الواقع والمصالح وإنما كان بالأساس تيار استخراج الأحكام من مصادرها النقلية بصرف النظر عن مقاصدها العقلية وهو نفس التيار السائد بين عوام الفقه اليوم .

الصحة العقلية التي دعا اليها ابن حزم فى القرن الخامس وابن قيم بعده بقرون ثلاثة كانت صحة فى مواجهة تراكم الأحكام القياسية التي نتجت عن النشاط الفقهي طوال هذه القرون الطويلة أحكاما تبتعد عن واقع المسلمين المتجدد من ناحية ويتبعها سيادة التعصب والتناحر من ناحية ثانية .. وعلى حين أنكر ابن حزم أغلب القياس ودعا الى العودة الى ظاهر النصوص وحدها وفى حدود ما تضمنته ، أنكر ابن القيم تقليد أصحاب القياس وإن لم ينفه عن القياس ذاته بل دعا المسلمين الى الاجتهاد بأنفسهم . باعث واحد ونتيجتان مختلفتان . لقد ترك ابن القيم القياس ودعا اليه فى الوقت نفسه ، إنها دعوة الى تجديد القياس . أما ابن حزم فقد كان أكثر «راديكالية» فقد دعا الى «ترك الأخذ بالرأى فى كل صوره من قياس ومصلحة واستحسان وذرائع .. واعتمد على أصل الإباحة الأصلية أى الى الاستصحاب فكل ما لم يرد فيه نص فهو مباح ينظمه المسلمون كما يشاعون اعتمادا على أن الأصل فى الأشياء الإباحة فقد قال تعالى : «ولكم فى الأرض مستقر ومتاع

الى حين «٣٨» راجع محمد أبو زهرة ، تاريخ المذاهب الإسلامية ،
الجزء الثاني «ص ٣٩٨» .

ومثلما حرر ابن قيم الجوزية المسلمين من ربة التقليد والاتباع
ودعاهم الى الاجتهاد من جديد فى اطار معقولة النص ، حرر ابن حزم
المسلمين من ربة الفقه القباسى بأكمله وأعلن لهم أن لا سلطان عليهم
إلا النص من كتاب أو سنة وأن فقه الرأى باطل لعدم مشروعية
التعليل .. فهم واحد لمعنى العقل وطريقان مختلفان وغاية واحدة فى
التحرر من قدسية الرأى .

حقا كان العقل فى تراثنا الأول عقلا يعقل المسلمين أى يربطهم عن
الاببعاد عن النص الإلهى .. وإنما كانت له مناهجه الخاصة فى البحث
عن الحربة وسقى طريق الابداع .

وتظل العبرة شاخصة للحاضر .. الذين يحاولون أن يصفوا قداسة
على الفقه باعتباره حكما الاهبا إنما بزيفون الواقع ويفتتتون على
الحقيقة حماية لمصالح مهنية واغراض سياسية أو كراهية لإعادة
صباغة العقل الإسلامى ، والذين يزجرون الرأى ويصادرون الكتب
وبحرقونها لا يفعلون إلا ما فعله الخليفة المعتضد مع كتب ابن
حزم بمباركة فقهاء التقليد ، والذين بأخسئون من أقوال هذا الفقه
أو ذاك أحكاما نصادر العقل والحرية والتقدم ويشيعون مناخا من
قداسه الكهنوت الزائف فى سماء الثقافة العربية إنما حسابهم عند الله
عسير .

الفصل الخامس

فقه المقاصد

حقائق وقضايا مهمة لابد من تأكيدها قبل الاسطراد في حديثنا الذى يهدف أساسا إلى طرح اشكاليات للحوار الجاد لا مجرد تقديم إجابات وتقارير حاسمة لا نملكها. ونبادر بإثبات التالى :

أولاً : أن جانباً هاماً من الخطاب الثقافى السائد فى مجتمعاتنا اليوم يرفع عن حق أو باطل، عن إخلاص أو سوء نية، راية الإسلام، ويرتدى عباة، إما عن رغبة حميمة فى العوده بالأمة إلى أصولها التراثية كطريق لإثبات الذات والتقدم بها، وإما بحثاً عن مشروعية مفتقدة لأغراض غير مشروعة. وهكذا علا الضجيج واختلط على ساحة الخطاب الثقافى الإسلامى الحابل بالنابل، والغث بالسمين والعقل بالخرافة، وما يبتغى به وجه الحق ومرضاة الله بما يبتغى به وجه الدنيا وعوارضها ونزواتها. ومثلما ترتفع فى ساحات هذا الخطاب هامات رجال عظام رفيعى القدر والمكانة، فقد امتلأت هذه الساحات بجماعات وزرافات من الجهلاء، والمدعين، والأفاقين، والمحبطين طالبي نعيم

الآخرة عوضاً عن بؤس الدنيا، والذائدين عن مصالحهم المهنية وطموحهم السياسى. والجميع يرفعون عقيرتهم حديثاً زاعقاً عن الإسلام زاعمين أنهم وحدهم من يملكون ناصية حقيقته وينشرون حديثهم الزاعق فى مئات من الصفحات يطبعونها كل يوم أو عبر ميكروفونات يصرخون فيها فى الميادين والطرقات ويلهبون بذلك عقول ومشاعر البسطاء الذين لا يعرفون أين الحقيقة. فى هذا المناخ يصبح البحث عن العقل وقيّمته فى تراثنا الفكرى الإسلامى واجباً على كل مثقف ملتزم يبحث عن أول طريق الهداية والانقاذ، لأننا بهذا نستطيع أن نميز فيما يقال وينشر ويذاع بين الحق والباطل بين ما هو دائم وثابت وما هو متغير وعارض بين جوهر الدين الحق وعوارض الدنيا ونزعات البشر.

ثانياً : إن استعراض تاريخ الحياة العقلية للمسلمين هو جهد جبار وشاق مكانه غير هذا المكان وله مناهجه ومفردات خطابه المغايرة. جهد قام به فى أواسط القرن أحد صروح جيل العمالقة وهو أحمد أمين فى دراساته عن فجر الإسلام وضحاها وظهره، وقام به على نحو متخصص فى مناهج المعرفة الباحث المعاصر محمد عابد الجابرى فى دراساته الهامة عن تكوين وبنية العقل العربى. وباعتبار تخصصنا فى فلسفة التشريع فإننا نركز فى تتبع قيمة العقل فى التراث الفكرى الإسلامى

على الجانب القانونى أو التشريعى منه أو ما يسمى بفقه المعاملات . ونحن نعتقد أن اساءة فهم هذا الجانب بالذات هو أحد المظاهر الكبرى لأزمتنا الثقافية والاجتماعية الراهنة المتمثلة فى إدعاء الفقه من كثير ممن لا يفقهون وفى تغليب النقل والاستئنان والاتباع من كثير ممن يفقهون ولا يعقلون . وهكذا شاع الاعتقاد أن كل موروث ملزم حتما وكل منقول واجب الانباع، وأن التحرر من الالتزام بالمنقول والموروث هو الكفر أو المعصية الكبيرة، دون اعتبار أو تدبر فى صحة نسبة الموروث والمنقول إلى أصله الدينى، وإذا ثبتت نسبته فدون نظر إلى ما إذا كان يراد به التشريع، وإذا كان يراد به التشريع فدون نظر إلى ما إذا كان تشريعا مطلقا فى كل العصور أو نسبيا فى عصر بعينه وظرف بعينه، وهكذا تضخمت فى زمننا قائمة الإلزامات ذات الطابع الدبنى المدعومة بالجزاءات الدنيوية والأخروية. واشتملت هذه القائمة فى نظر مختلف الفرق والفصائل على شرائح واسعة من السلوك الانسانى، وتطرقت إلى أمور هى بطبيعتها بعيدة عن دائرة التنظيم القانونى مثل الزنى واللىحة حتى الدخول بأى القدمين حتى التكبير فى الطرقات والابتسام والاحتشام مرورا بحرمة اختلاط الرجال بالنساء حتى حرمة الفائدة وحل عائد المضاربة. ألا يصعب البحث إذن عن دور الناريخ فى صياغة الأحكام الشرعية وفى مسألة نسبة هذه الأحكام وإطلاقها فرضا واجبا

على عفلاء الأمة لانقاذها من هذا السيل العرم من مآثورات الماضى
التى يحاول البعض اغراق عقلها فيه بدلا من التصدى لمشكلات
المستقبل وتبعائه؟!

ثالثا . ولهذا فقد حاولنا فى حديثنا السابق وسنحاول فى أحاديث
لاحقة أن نتبع قبة العقل فى التراث الفقهى الإسلامى، ودور العقل
والتاريخ فى صاغة الاحكام الفقهية. ونكرر القول إننا لا نقدم حقائق
وتقريرات. بل نطرح إشكاليات حقيقة قد تجعل الجميع يتفكرون، بمن
فيهم عامة الأمة وحكمائها ومثقفوها وفصاتها، حول العلاقة بين النقل
والعقل، وحول حاجتنا اليوم لإعمال العقل مثلما أعمله عمر بن الخطاب
فى تعامله الفذ مع المنقول والمأثور فى عصر كان فيه قريب العهد
بالرسالة.

وإذا أثبتنا ما سبق كحقائق لازمة الإثبات فاننا ننقل إلى القول إن
كل فقهاء المسلمين قاطبة وعلى اختلاف رؤاهم وتوجهاتهم قد جعلوا
العقل نابعاً للنقل. وجعلوا من خروج العقل على النقل خروجاً على
الشريعة ذاتها، وقدمنا لذلك اسسشهادات من كتابات ابن قيم الجوزية
والشاطبى وكلاهما من رواد العقلانية الإسلامية ولكن الفقهاء العقلانيين
كانوا يلجأون فى حل إشكالية التعارض بين النص النقلى الثابت
والمصالح الاجتماعية المتجددة دوماً إلى مجموعة من الوسائل المنهجية

العنفية في زمانها . من أهم هذه الوسائل نضيق دائرة النقل المعترف بالزامينه وحصرها افساحا لمساحة كبرى للمسلمين في تنظيم أمورهم متحررين ما أمكن لهم من سلطة النصوص النقلية الملزمة . فشهدنا كيف أن ابن حزم الظاهري أبطل القياس أى رفع عن المسلمين إصر الزام تراث فقهي هائل سابق عليه وحصر دائرة المنقول الملزم في القرآن والسنة أساسا وهى دائرة محدودة نسبيا وفيما عدا ذلك فليستصحب المسلمون أصل الإباحة أى ليعملوا عقولهم فى تنظيم أمورهم دون أن يكونوا ملزمين بمنقول آخر من قباس أو رأى قال به من قال من الفقهاء مهما علا شأنه وجلّ مقداره . وشهدنا كيف أن ابن قيم الجوزية وإن لم يبطل القياس إلا أنه دعا المسلمين إلى القياس بأنفسهم دون أن يكونوا ملزمين بالاستئنان بغيرهم من الرجال وتقليدهم . وهكذا أخرج من دائرة المنقول الملزم تراثا هائلا من التعاليم الضابطة للسلوك . إن هذين الفقيهين وغيرهما من العقلانيين أفسحوا مكانا بارزا للعقل وإن أعلنوا أن العقل لابد أن يكون تابعا للنقل . ولكن السؤال المهم الذى طرحوه وأجابوا عنه بجسارة : أى نقل هذا الذى نتقيد به ؟ . أنقل الكتاب والسنة التشريعية الصحيحة؟ أم النقل عن كل ما قال به علماء المسلمين وفقهاؤهم وأئمتهم وتابعوهم وتابعو تابعيهم وحافظو متون المقلدين؟ العقلانيون من الفقهاء الأوائل أخذوا بالإجابة الأولى ، أما نحن فقد

وسعنا فى دائرة النقل حتى حكمنا فى أمورنا المعاصرة والمستجدة كل من يستأهل ولا يستأهل من فقهاء المسلمين وغير فقهاءهم على حد سواء. وبناء على ذلك حكم بعضنا على البعض بالكفر والردة لأنه أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وبناء على ذلك كفر بعضنا المجنم بأكمله ورفع فى وجهه السلاح، وبناء على ذلك ارتدى مسوح الفقهاء وأهل العلم والفتوى والالزام بعض ممن لا يملكون إلا التسبيح والحوالة ولا يفارق إسلامهم خلوقهم، أليس البحث عن العقل إذن فرضاً واجباً ؟



حصر دائرة النقل وتحديد لها لخصاب إفساح المجال لدائرة العقل والاجتهاد والمصلحة ، هذا مذهب عقلاء فقهاء المسلمين ومنهجهم، على أن ثمة منهجا آخر للتوفيق بين العقل والنقل أو بين النص والمصلحة أو بين الرواية والدراية هو منهج أبى اسحق الشاطبى فى اعتباره المقاصد الشرعية عند بحثه عن الأحكام الشرعية فى أدلتها .

وقبل أن نستمر فى تفحص ذلك الجهد العبقري لأبى اسحق الشاطبى الذى قام به فى القرن الثامن الهجرى فى محاولة منه لاضفاء العقلانية على مجمل البناء النظرى لأحكام الشريعة الإسلامية فإننا ندعو القارئ لأن يحيط معنا بالحقائق التالية وأن يمعن النظر فيها :

أولا : لأن علم الفقه الذى يستنبط من المصادر الدينية النصية المبادئ والقواعد الحاكمة للعلاقات القانونية للمسلمين، قد نشأ فى أحضان علم الحديث ولأن مدرسة الحديث فى الفقه أسبق فى الظهور من مدرسة الرأى والقياس . وعلم الحديث هو فى جوهره علم نقلى يعنى بتتبع صحة اسناد الحديث أكثر مما يعنى بمعقولية أو مناسبة مضمونه ومعناه . فقد نشأ علم الفقه ونما فى رحاب تقاليد النقل محافظا على أسسها المنهجية. وأول هذه الأسس البحث عن الحكم الفقهي بإعمال قوانين اللغة فى النص الدينى المنقول كتابا كان أو سنة أو إجماعا. أى أن الفقه فى بداياته، وفى جانب كبير منه خلال مراحل تطوره كان فقه استخراج المعنى (الحكم الشرعى) من النص الدينى ولم يكن فقه صياغة النظريات القانونية التى تدرج تحتها حلول تفصيلية لمختلف نواحي النشاط الانسانى، وعلى حد تعبير رجال القانون المعاصرين فقد أدت غلبة التقاليد النقلية للفقه الاسلامى نشأة وتطورا أن أصبح هذا الفقه فقها للجزئيات وليس فقها للمفاهيم والنظريات. وعلى حين تقوم النظم القانونية المعاصرة على دعائم من نظريات كبرى مثل نظرية العقد فى القانون المدنى ونظرية المسؤولية ونظرية القصد فى القانون الجنائى ونظرية العمل الإجرائى فى فقه المرافعات نجد الفقه الإسلامى فى مراحل تشكيله ووضع ركائزه على الأقل يقوم على البحث عن حلول

قانونية ذات مرجعية دينية لحالات محددة ، ورغم أن الفقهاء فى كتب الفقه قد جمعوا مسائل الموضوع الواحد فى أبواب محددة إلا أنهم فى داخل هذه الأبواب اهتموا بالجزئيات بدلا من اهتمامهم بالقواعد. وما ذلك إلا لأن الفقه لم يكن فقهنا نصيلا بل كان فقهنا تجميعا ناقلا يهتم أساسا بجمع ما نقل من الحديث عن الرسول وفتاوى الصحابة والتابعين وتبويب ما جمع من جزئيات فى أبواب .

ثانيا: على أن هذه الطبيعة الجزئية التفصيلية للفقه الإسلامى، والتي ترجع كما ذكرنا إلى غلبة تقاليد النقل عليه، ليست عيبا يعاب به هذا الفقه، وإنما العيب عيبنا عندما نغفل عن الخصائص المنهجية والمعرفية لتراثنا. فهذا الطابع الجزئى التفصيلى البعيد عن التنظير والتقعيد ، هو سمة مميزة لأغلب النظم القانونية الناضجة فى مراحل تطورها الأولى، نشأ القانون الرومانى فى بداياته المبكرة على استقراء الحلول للجزئيات، وكان الفقه الانجليزى أيضا فقه جزئيات، وإنما اكتسب القانون الرومانى طابعه المفاهيمى المجرى بفعل نشاط فقهاء العصر العلمى، ولعبت السوابق القضائية وتراكمها وتدوينها دورا هاما فى تجريد القانون الانجليزى ، أما فى الفقه الإسلامى فيبدو أن قيامه على النقل من المصادر الدينية المقدسة جعلت العقل الباطن للفقهاء ينظر إلى أى جهد تقعيدي أو مفاهيمي على أنه ابتعاد عن النص الدينى

الجزئى الذى يجب أن يتمتع وحده بالمشروعية الحاكمة للسلوك الإنسانى استنادا إلى سلطته الدينية الغالبة .

ثالثا : وترتيباً على ما سبق واستناداً إليه فإن الجهد العقلى التأسىلى أو التنظيرى لفقهاء المسلمين لم يتجه إلى صياغة نظريات قانونية كبرى لحكم مضامين السلوك الإنسانى أكثر مما اتجه إلى صقل أدوات الاستنباط من المصادر الدينية المقدسة، أى إلى تقنين طرائق تعامل المجتهدين (المشرعين بالمعنى المعاصر) مع النص الدينى بما يكفل كل النفوذ له وفقاً لقوانين اللغة السائدة. وهكذا نشأ علم أصول الفقه الذى قننه الإمام الشافعى فى رسالته. لم ينشأ الشافعى أصول الفقه (طرائق الاستدلال) من عدم وإنما صاغها من ممارسة الفقهاء وكشف عنها. يقول الرازى : «واعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض كان الناس قبل الإمام الشافعى يتكلمون فى مسائل ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة وكيفية معارضاتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعى رحمه الله أصول الفقه».

ويؤكد أحمد أمين فى ضحى الإسلام عند تعرضه للجانب التشريعى فى صدر الإسلام إتجاه الجهد التنظيرى لفقهاء المسلمين إلى التنظير للشكل (طرائق الاستدلال) بدلا من إتجاهه إلى التنظير للمضمون

(وضع نظريات حاكمة للعلاقات) يقول أحمد أمين : « كان هناك طريقان أمام مخترع أصول الفقه ، الأول أن يضع القواعد التي تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، والثاني استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها » ويعلل أحمد أمين سبب اختبار الشافعي للطريق الأول فيقول .. « إن الطريق الثاني أكثر ما ينمو في التشريع الوضعي الذي يعتمد النظريات العقلية الطليقة ونعديلهما وفق ما يجد من نظريات فلسفية وآراء مدنية » (٣٩ ج٢)، (ص ٢٢٩) أي أن الطابع النقلي الديني للفقه هو الذي نأى به عن الاجتهاد بتنظير المضمون إلى الاجتهاد بتنظير الشكل .

ومثلما اكتسبت الحلول الجزئية التي توصل إليها فقهاء المسلمين قداسة النسبة إلى الأصل الديني بالنقل عنه ، اكتسب علم الأصول كعلم شكلي قداسة وثباتا بحيث أصبح من مسلمات وبيدهيات الفكر القانوني الإسلامي. ولم تجر حتى الآن محاولة جدية لاعادة صياغته وتجديده وفما لتطور أوضاع المسلمين اللهم إلا تلك المحاولة الجادة والخطيرة التي قيام بها أبو اسحق الشاطبي في كتابه الموافقات في أصول الشريعة والتي تعد بحق ثورة في الفقه النقلي وإن لم يقدر لها أن تحدث انعطافا في مسار المناهج السائدة في الفقه الاسلامي كما

هو الحال مع سائر الثورات الفكرية لأسباب عدة لعل أبرزها تغلب الطابع المحافظ للفقهاء المتأخرين .

★ ★ ★

كان لابد من اثبات المقدمات السابقة على دقتها لتفهم الانعطاف الجذرى الذى دعا إليه الشاطبى فى مناهج الاستدلال فى الفقه الإسلامى. لقد كان للإمام الشيخ محمد عبده رائد حركة التجديد المعاصرة فى الفقه الإسلامى وصاحب كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» يوصى طلابه دائما بتناول كتاب الشاطبى ودراسته . وليس هذا غريبا على الإمام الشيخ وهو الذى شغلته قضية التوفيق بين النقل والعقل وأشار إلى تخصيص النقل بالعقل عند تعذر التوفيق بينهما، فذهب بذلك مذهب فيلسوف الإسلام ابن رشد الذى يقول بإخراج دلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية إن تعارضت الأحكام الفقهية التى أتى بها الشرع مع البرهان أى مع العقل. أقول ليس غريبا أن يكون هذا موقف إمام عقلاء المسلمين من سفر هام من أسفار العقلانية الإسلامية مثل سفر الشاطبى. ولكن الغريب أن تعاليم الشاطبى كما صاغها فى الموافقات فى القرن الثامن الهجرى لم تؤت أثارا من أحداث تيار إحيائى تجديدى عقلانى عام فى الفقه الإسلامى بل أصبح ينظر إلى فقه الشاطبى من المتخصصين على أنه تيار من التيارات وليس التيار الواجب الاعتماد. وما زالت مناهج الفقه النقلى هى

المسيطرة على التيار العام لمتملى الثقافة الإسلامية مما يقطع بأن هناك إصرارا على رفض ومقاومة أى دعوة إلى التجديد العقلى.

يتمثل التجديد الذى أحدثه الشاطبى فى المنهج الفقهى النقلى أنه قفز بهذا الفقه قفزة كبرى نحو آفاق العقل أى آفاق المقاصد من الأحكام الشرعية وجعل هذه المقاصد حاكمة لجزئيات الشريعة بحيث إذا نعارضت كليات الشريعة ممثلة فى مقاصدها مع جزئياتها ممثلة فى الأحكام التى توصل إليها الفقهاء من النصوص التقليدية غلبت كليات المقاصد على جزئيات الأحكام. أى أن الشاطبى هنا لم يضيق دائرة النقل كما فعل ابن حزم الظاهرى وإنما سعى إلى توسيع دائرة المرجعية الحاكمة للأحكام الشرعية بالأ تكون مجرد مرجعية عقلية وإنما مرجعية مبادئ ومقاصد، وهى محاولة فى رأينا أكثر أصالة ونضجا وابتكارا من محاولة فلاسفة القانون الطبيعى التى سادت فى أوروبا فى مطلع العصر الحديث وجميعها جميعا ماثورة معروفة فى تطور الفكر القانونى الإنسانى: مرجعية المبادئ أولى من مرجعية النصوص، إذ بهذا وحده يمكن التغلب على مشكلة الثغرات فى القانون النى مبعثها تنهى النصوص وثباتها وعدم تنهاى الواقع المتجدد أبدا .

وحتى لا نتهم بالمغالاة والشطط فى فهم تعاليم الشاطبى ممن لا تروؤهم هذه التعاليم لمصالح المهنة أو نوازع السياسة، نورد نصا ما

ذكره شارح الكتاب ومحرره صاحب الفضيلة المرحوم الشيخ عبدالله دراز في حديثه في مقدمة موافقات الشاطبي عن أثر الكتاب في تطوير علم أصول الفقه حيث يقول ان علماء الأصول قبل الشاطبي وإن حذقوا العلم بلسان العرب فقد فاتهم العلم بمقاصد الشرع إذ «أغفلوا الركن الثاني إغفالاً فلم يتكلموا على مقاصد الشرع اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس... وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا اسحق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص ..»

وبطبيعة الحال، من الصعب علينا في هذا الحديث الموجه إلى جمهور المثقفين الذين يهمهم ما آل إليه شأن الخطاب الإسلامي ويجزعون له ، أن نتعرض لكل القضايا الهامة التي أثارها الشاطبي في الموافقات على عمقها ودقتها وعمق عرضه لها ودقته، وإنما حسبنا هنا ونحن بصدد تفحص الاتجاهات العقلانية في الفقه الإسلامي أن نتوقف قليلاً عند حديثه عن المقاصد الشرعية باعتبارها من الكليات القطعية الحاكمة للشريعة. والتوصل إلى هذه الكليات يكون بفحص الجزئيات واستقراءها ، أي بفحص الأحكام الجزئية في كافة المجالات التي أتت فيها الشريعة وأدلتها بأحكام «فالكل من حيث هو كلى غير معلوم لنا

قبل العلم بالجزئيات، لأنه ليس موجودا بالخارج، وإنما هو مضمن فى الجزئيات حسبما تقرر العقلیات ،. وأيضا فإن الجزئى لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلى فيه على التمام وبه فوامه» (٤٠) (ج٢، ص ٩) . فى هذه العبارة القصيرة ذات الدلالة البالغة يتلخص المنهج العقلى الذى أتى به الشاطبى متميزا عن المنهج النقلى للفقهاء السابقين عليه إذ لا يتوقف فى تفحص الأحكام التى أتت بها النصوص والأدلة على وصف محتواها السلوكى التفصيلى باستخدام قوانين اللغة وإنما يرقى فوق ذلك درجات ومراتب بتفهم مقاصد الاحكام ومراميها باعتبارها كليات الشريعة . وهو حريص على أن يظل ملتصقا بالنقل وإنما النقل العاقل البصير فيقول إن العلم بالكليات (المقاصد) ليس موجودا خارج الجزئيات (النصوص والأحكام) وإنما فى داخلها . وبعد أن يتحدث الشاطبى تفصيلا عن أقسام المقاصد: ما يرجع منها إلى قصد الشارع وما يرجع منها إلى قصد المكلف ، يقسم ما يرجع منها إلى قصد الشارع إلى عدة أقسام أهمها قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء ويرى أن القاعدة الكلية فيه أن الشريعة إنما وضعت لحفظ مصالح العباد فى الدنيا والآخرة. وبعدما عدد هذه المصالح وقسمها إلى مصالح ضرورية وهى الحفاظ على الدين والنفس والنسل والمال والعقل وبدونها تفسد الدنيا والدين، ومصالح حاجية تؤدى إلى رفع الضيق

والمشقة عن العباد كالترخيص بإفطار المسافر في رمضان، ومصالح تحسبانية وهى ما يلبق بمحاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التى تأنفها العقول الراجحات، بعدما فصل الشاطبى هذا التفصيل المشير للإعجاب فى أنواع المصالح الحاكمة للتنظيم القانونى (بعبارات عصرنا) أثبت لنا أن الدليل على اعتبار المصالح والمقاصد فى التشريع ثابت من وجه آخر هو روح المسألة أى روح التشريع فى نظره. وهذا النوع من منهج إقامة البرهان على المصالح دليل آخر على عقلانية الشاطبى، فهو لا يستند فى وجود المصالح الحاكمة للتشريع إلى نص جزئى بعينه بل إلى روح التشريع الإسلامى بأكمله، إنه هنا يرتفع عن مجرد التقيد بالنصوص التفصيلية إلى ما نسميه نحن رجال القانون المحدثين بالمبادئ القانونية العامة، وهذه المبادئ لا تثبت عند بالرجوع إلى دليل شرعى تفصيلى من نص فى كتاب أو سنة أو إجماع وإنما إلى ما يسميه بالاستقراء المعنوى «الذى لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم وشجاعة على رضى الله عنه وما أشبه ذلك» (٤١) (ج٢، ص ٥١).

فلنقارن إذن هذا الفهم العقلانى الراقى الذى يستنبط روح الشريعة لصياغة مبادئها الحاكمة دون أن يكتفى بالتوقف أمام نص جزئى بعينه،

بما درج عليه البعض فى زماننا من التتبع فى فهم النصوص لإضجار المسلمين فى دنياهم كما فى إسدال النقاب على وجوه النساء واعتبار المرأة كلها عورة والمطالبة بفرض الجزية على غير المسلمين والحكم بكفر المفكرين.

وتبقى مسألتان على غاية القدر من الأهمية تعرض لهما الشاطبى فى حديثه عن المقاصد الحاكمة للتشريع والمصالح التى يدور معها، الأولى: هل مصالح الدنيا معلومة لنا بالعقل أم بالشرع؟ والثانية: ماذا لو أدى تطبيق الدليل الجزئى (النص الشرعى) إلى عكس ما ذهبت إليه مقاصد الشريعة؟ .

يقول الشاطبى فى الإجابة عن السؤال الأول: «ان بعض الناس قال إن مصالح الدار الآخرة ومفاسدها لا تعرف إلا بالشرع، وأما الدنيوية (يقصد مصالح الدنيا والمعاش) فنعرف بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات - قال: ومن أراد أن يعرف المناسبات فى المصالح والمفاسد راجعها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله، بتقدير أن الشارع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام - فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا التعبدات التى لم يوقف على مصالحها أو مفاسدها» .

إن كان هناك رأى متداول أيام الشاطبى (القرن الثامن الهجرى) وقبله أن مصالح الدين معلومة من الشرع أما مصالح الدنيا فمعلومة

بالعقل والتجربة. ولا يرفض الشاطبي هذا القول على إطلاقه ولا ينعث صاحبه بالخروج من الملة كما يفعل بعض من نصبوا أنفسهم للتحدث باسم الإسلام اليوم (٤٢) (راجع ما كتبه د. محمد مصطفى شلبى ردا علينا فى كتابه تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين، ص ٩٧ وما بعدها)، لقد ناقش الشاطبي القائلين بعقلانية مصالح الدنيا وقال «... وأما ما قال فى الدنيا فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة، تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة، وخروجهم عن مقتضى العدل فى الأحكام. ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج فى الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معاً». أى أن الشاطبي فى رده على القائلين باستقلال العقول بمعرفة مصالح الدنيا أن الشارع الإلهى قد أتى فى الرسالة بما ينظم أمور الآخرة وأمور الدنيا أيضاً لما رأى من انحراف العرب قبل الرسالة (أهل الفترة) عن الاستقامة (لاحظ هنا ما ينطوى عليه هذا من إشارة إلى نسبية التنظيم التشريعى) ولو كان الشارع الإلهى يختص بأمور الآخرة فقط لترك أهل الفترة (عرب الجاهلية) وشأنهم فى تنظيم أمور دنياهم بعقولهم وهذا ما لم يحدث. ومع ذلك

لا يرفض الشاطبي دور العقل في معرفة المصالح الحاكمة للتشريع مادام ذلك يجرى وفقا للأصول الكلية للشرعية فيقول «الهم إلا أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها (بالمصالح) تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها فذلك لا نزاع فيه» (٤٣) (ج٢، ص ٤٨) .

مصالحنا إذن ندركها وفقا لعقولنا وعاداتنا وتجاربنا وفقا للضوابط الكلية الكبرى التي وضعتها الشرعية، تلك إجابة الشاطبي عن السؤال الأول، فماذا عن إجابته عن السؤال الثاني عن الحكم في تعارض الدليل الجزئي (النص الشرعي) مع الدليل الكلي (المقصد أو المصلحة). هنا يقدم لنا الشاطبي منهجا جدليا ناضجا في ضرورة الجمع بين الجزئيات (الأدلة والنصوص) وبين الكليات (المقاصد والمصالح) في سياق واحد «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند اجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلا في جزئي معرض عن كليه فقد أخطأ وكما أن من أخذ بالجزئي معرضا عن كليه فهو مخطئ»، كذلك من أخذ بالكلي معرضا عن جزئيه «وبعد أن يستطرد الشاطبي في تحليل العلاقة بين الكلي (المصلحة) والجزئي (النص) ينتهي إلى أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع ، «لأن الكلي إنما ترجع حقيقته إلى ذلك والجزئي كذلك أيضا فلا بد من اعتبارهما معا في

كل مسألة (٤٤ ص ٩). أى بعبارة العصر إن تطبيق النصوص لابد أن يكون مرتبطاً بتحقيق المقاصد التى قصدها الشارع منها، فإن أدى تطبيق النصوص إلى تفويت هذه المقاصد أو إلى تحقيق عكسها بأن ترتب على هذا التطبيق مثلاً مفسدة بدلا من المصلحة هنا لابد أن نتوقف، وتوقفنا هذا فى نظر الشاطبى ليس إلغاء لنصوص الشريعة على إطلاقها بل هو «تخصيص للعام أو تقييد للجزئى» أى استثناء مؤقت من قاعدة مطلقة، وتطبيقاً لهذا المنهج الذى يدفع عن الشريعة شبهة الجمود ويكفل لها إمكانية التطور عقد الشاطبى القسم الخامس من مؤلفه لموضوع الاجتهاد أثبت فى بدايته أنه لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها. وتحدث فى جزء مهم منه حديثاً بالغ الأهمية عن أن النظر فى مآلات الأفعال مقصود شرعاً، أى أنه لا يكفى الحكم على الفعل بالمشروعية أو عدمها مجرداً من النظر إلى ما يؤدى إليه هذا الفعل من مصلحة أو مفسدة. وبالتالي ذهب إلى حظر الأفعال المشروعة إن أدت إلى مفسدة سدا لذرائع الفساد. وتحدث عن الحيل التى هى امتثال ظاهر لأحكام الشريعة مع مخالفة مقاصدها فى الباطن، وعن إقامة المصالح وإن عرضت فى طريقها بعض المنكرات وعن قاعدة الاستحسان وخلاف ذلك.

وهكذا يقدم لنا الشاطبي فهما عقلانيا متقدما لأحكام الشريعة
وكيفية تطبيقها مختلفا تماما مع فهم الخوارج والعوام من الفقهاء
والدعاة ومن تجرهم نوازع السياسة وتقاليد المهنة إلى مهاوى التعصب
ومعاداة العقل.

لم يخرج الشاطبي عن مفهوم الدليل الحاكم لتفاصيل الشريعة إلى
مفهوم العقل المجرد المقابل للنقل، ولكنه وسّع من مفهوم الدليل
وبذل جهدا عبقريا في عقلنته بحيث أصبح ينطوى على مستوى كلى
يتكون من مقاصد الشريعة ومرامبها والمصالح التي تهدف إلى الحفاظ
عليها .

الفصل السادس

النص والواقع

ترى لو كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه بين ظهرائنا اليوم هل كان ليرضبه الحال الذى وصل إليه المسلمون من صحوة الشعور والحماس الدينى مع غيبة العقل والحكمة الدينية والدنيوية معا؟ هل كان ليرضيه أن يكتفى المسلمون من دينهم بالشكل والمظهر والطقوس مع الانكار المتعمد أو غير المتعمد للجوهر والقيمة والمعنى. هل كان ليطمئن النفس ويقر العين بمجتمع يحرص فيه الرجال على إطلاق اللحي وارتداء الجلباب القصير الأبيض وإطلاق الأصوات بالميكروفونات ليل نهار بالدعاء والتسبيح وافتراش الطرقات للصلاة مع تعطيل السير فيها، وإطلاق الأذان للصلاة فى الدواوين والهرولة إلى الصلاة التفاتا عن واجب العمل؟ وهل كان ليسعد بمجتمع ترى فيه نساؤه أن تمام الإيمان بالنحجب والتنقب وعدم تلامس أيديهن مع أيادى الرجال مع التنكر لدور المرأة الحقيقى فى المجتمع الإسلامى حيث تقف إلى جوار الرجل عضوا منتجا دافعا لحركة المجتمع للأمام؟ وهل كان ليرضى

بممارسات قهر الحرية والعقل والرأى واغتيال المصلحة الاجتماعية باسم الدين؟ هل كان ليسكت على ممارسات النصب الاقتصادى الجماعى لشركات توظيف الأموال الإسلامية بحجة اجتناب الربا؟ وهل كان ليسكت على قهر المفكرين بدعوى الردة، او لاغتيالهم جسمانيا ومعنويا بحجة خروجهم عن الإسلام؟

الإجابة معروفة على وجه القطع وهى أن عمر لم يكن لبرضى بذلك ولم يكن ليقره بل كان يغيره بيده ولسانه وبقلبه، والسبب فى ذلك أن فهم عمر العقلانى المستقيم للإسلام يختلف عن فهمنا الخاطيء له المغرق فى التمسك بالشكل والطقس واللفظ ولو عارض سلوكنا مقصد الإسلام ومراميه، وذلك هو بيت القصيد فى التفرقة بين التقدم باسم الإسلام والتخلف والتدهور والانحطاط ولو ارتدى عباءة الإسلام: موقفنا وفهمنا لفضية العلاقة بين النص والواقع أو بين ما نعتقده تعاليم الدين وواقعنا الاجتماعى.

هل نقتصر على الوقوف عند ظاهر النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميتها والمصالح التى تحميها ورسالة المعانى التى تريد ابلاغها لنا، أى هل نطبق المأثور ولو أدى إلى تفويت حكمته أم نضع نصب أعيننا الحكمة والمصلحة والمقصد والمعنى المناسب؟

★★★

لننظر الى ممارسات عمر بن الخطاب رضى الله عنه على بداية الطريق فى بحثنا للعلاقة بين النص والواقع فى العقل الإسلامى المبكر والمتأخر على السواء.

مشهور عن عمر لدى العامة والخاصة مسألتان: أنه أوقف قطع يد السارق فى عام المجاعة رغم عموم نص الآية: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» وأنه توقف عن إعطاء سهم المؤلف قلوبهم رغم صريح نص الآية: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم».

ولكن هناك عديدا من الأمثلة الأخرى توضح لنا منهج عمر بن الخطاب فى التعامل مع النصوص وتغليبها للحكمة والمقصد على ظاهر اللفظ وللمصلحة على الشكل أى تغليبها للعقل على النقل، ونذكر من هذه الأمثلة ما يلى:

● من ذلك تحريم الزواج من الكتابيات رغم صريح الآية الكريمة بحلهن: «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب..» الآية. فقد روى أن إبراهيم بن حذيفة تزوج بيهودية بالمدائن فكتب إليه عمر أن خل سبيلها، فكتب اليه: أحرام يا أمير المؤمنين فكتب إليه عمر: أعزم عليك أن لا تضع كتابى هذا حتى تخلص سبيلها فإنى أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين.

● ومن ذلك ما فعله عمر في قسمة الغنائم عندما تعلق الأمر بأرض سواد العراق بعد فتحها بواسطة جيوش المسلمين. فرغم أن آية تقسيم الغنائم (مايغتنمه المسلمون بالقتال) صريحة في تقسيم الغنائم متاعا كانت أو منقولا أو رقيقا أو عقارا أو أرضا على الوجه المحدد في الآية: «واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن لله خمس» والآية . فماذا حدث عندما فتحت جيوش المسلمين أرض العراق في عهد عمر؟، نترك الحديث هنا لأحد رواد العقلانية في كتاباتهم المبكرة وهو صاحب رسالة تحليل الأحكام إذ يقول: «كان حكم الغنمة التقسيم لا فرق بين أرض وغيرها، كما صرح بذلك الكتاب الكريم وفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلننظر بعد ذلك إلى ما فعله الخليفة الثاني رضى الله عنه في الغنائم. روى البخارى عن أسلم مولى عمر قال، قال عمر: أما والذي نفسى بيده لولا أن أترك آخر الناس ليس لهم من شيء ما فتحت على قرية الا قسمتها كما قسم رسول الله خير. ولكن اتركها لهم يقتسمونها. أى ان عمر كان يود أن يقسم الأرض كما فعل الرسول في أرض خيبر لولا أن فعله هذا من شأنه أن يترك الأجيال القادمة فقيرة بلا مال (بيانا) ومن هنا أثر مخالفة سنة الرسول - حفاظا على ما يراه من مصلحة للأمة. ونفس ما حدث مع أرض العراق أحدثه عمر مع أرض الشام إذ يروى

أبو يوسف أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجماعة من المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب أن يقسم الشام كما قسم الرسول - صلى الله عليه وسلم - خيبر فقال عمر: «إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم». ويعلق صاحب رسالة تعليل الأحكام على ذلك قائلا: «فهذه الآثار نبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه، فهو يسلم لهم أن هذا المال مما أفاء الله على المقاتلين بأسيا فهم، وأن حكمه التقسيم كما فعل رسول الله ونطق به القرآن الكريم، ولكنه يبين المانع منه فيقول: فكيف بمن يأتي من بعدكم، وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة مبينا بذلك ما يرتب على التقسيم من الضرر العام الذى يلحق بالمسلمين فى حاضرهم ومستقبلهم ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه». (محمد مصطفى شلبى، تعليل الأحكام، رسالة نوقشت بكلية الشريعة عام ١٩٤٥ وطبعت بالأزهر عام ١٩٤٧، ص ٥٢ وما بعدها).

● ومن ذلك ما روى عن عمر من مخالفته سنة الرسول - صلى الله عليه وسلم - فى ايقاع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد باعتباره ثلاث طلاقات لا طلقة واحدة، فالآية الكريمة صريحة «الطلاق مرثان فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان» . «فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظلّا أن يُقيما

حدود الله ...» - (البقرة الآيتان ٢٢٩ و ٢٣٠) وأنه في عهد الرسول كان الرجل اذا طلق ثلاثا في مجلس واحد اعتبرت طليقة واحدة ويروى أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما بلغه ذلك غضب وقال: «أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم - هي واحدة» اما في عهد عمر وعندما استخف الناس بالطلاق وأصبحوا يكثر من إيقاع الطلاق ثلاثا بكلمة واحدة فقد خرج عن سنة الرسول ورأى زجرهم بإيقاع الطلاق ثلاثا بآثنا قائلا قولنه المعروفة: «إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه آناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم».

● ومن ذلك ما هو معروف عن الزيادة في حد الخمر في عهد عمر عنه في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأبى بكر، فلم يكن لشرب الخمر حد معروف مقدر في عهد الرسول وزمن أبى بكر رضى الله عنه، روى أن خالد بن الوليد قد كذب إلى عمر إن الناس قد انهمكوا في الشراب وتحاقروا الحد والعقوبة، قال (عمر) وكان عنده المهاجرون الاولون: هم عندك فسلهم، فقال على: تراه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى وعلى المفترى ثمانون، فقال عمر: بلغ صاحبك ما قالوا! يقول صاحب رسالة نعليل الأحكام تعليقا على ذلك «فكتابة خالد وسؤاله هذا وموافقة عمر على السؤال، وإجابة الصحابة بما أجابوا به وعدم إنكار أحد دليل قوى على أن هذا الحكم شرع لغرض خاص هو الزجر ولا

بالتزم فيه مقدار معين وأنه يبيع المصلحة والا لما سأل خالد: ولما وافق عمر ولما أجاب هؤلاء.. والذي نقصده هو اثبات أنهم فعلوا شيئاً لم يكن فى زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لاقتضاء المصلحة. ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا إذا علموا أن هذا مقصد الشريعة، فعلهم هذا عين الموافقة ولكن سميناه مخالفة فى موطن حاجة الخصم الذى لو سلم معنا هذا المبدأ، مبدأ التعليل وأن بعض الأحكام يتبع لمصلحة لما أطلقنا لفظ المخالفة على شيء من فعلهم». أى أن صاحب رسالة تعليل الأحكام كان يرى فى الأربعينات أن بعض الأحكام بدور مع المصالح والمقاصد وجنودا وعدما دون تقيد بظاهر النصوص.

● ومن ذلك أيضا ما يروى عن عمر من أن غلمانا لرجل يدعى حاطب سرفوا ناقة وانتحروها فأمر عمر بقطع أيديهم ثم أرسل من يأتى بهم وقال لوليهم «لولا أنى أظنكم نسنعملونهم ونجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتم ولكن والله اذا تركتهم لأغرمك غرامة توجعك». فأطلق الغلمان السراق وغرم صاحيهم. يعلق صاحب رسالنا تعليل الأحكام على ذلك قائلا: «فانظر اليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع، وبعد الأمر بنهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم وهو أنهم نجاعوا وأخذوا مال الغير وذلك لفهمه أن القطع عقاب للجانى من

غير حاجة، ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساء له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام وشامل لجميع الأوقات.

● ومن ذلك أيضا ما روى عن عمر رضى الله عنه من أنه أمر بالقصاص من الجماعة لواحد، أى إذا اشترك جماعة من الناس فى قتل واحد قتلهم به جميعا رغم أن الآيات والأحاديث الواردة فى القصاص لم تصرح الا بقتل الواحد بالواحد والنفس بالنفس واشترطت المساواة فى القصاص، فعندما رفعت إلى عمر قضية المرأة التى اشتركت مع خليلها فى قتل ابن زوجها ، وبعد أن استشار على بن أبى طالب كتب الى صاحب السؤال يقول: «أن اقتلتهما فلو اشترك فيه أهل صنعاء لقتلتهم» وهذا اتفاق على اعتبار المعنى دون توقف عند ظاهر النص لأن الوقوف عنده يؤدى الى ضياع الدماء والحياة التى جعلها الله فى القصاص (المرجع السابق ص ٦٨).

● ومن ذلك ما روى أيضا عن عمر من أن شخصا يدعى الضحاک أراد أن يحفر لنفسه مجرى للماء للاستسقاء يمر بأرض آخر هو محمد ابن مسلمة، فمنعه محمد، فقال له الضحاک: لم تمنعنى وهو لك منفعة تشرب به أولا وأخرا ولا يضرک؟ فأبى فشكى الضحاک الى الخليفة

عمر، فدعا عمر محمد بن مسلمة وقال: لم تمنع آخاك ما ينفعه وهو لك نافع تشرب به أولاً وأخراً وهو لا يضررك؟ فقال محمد: لا والله! فقال عمر: والله ليمرن ولو على بطنك. وأمره عمر أن يجريه ففعل، فرغم الحديث الصحيح: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس» إلا أن عمر كما يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام «قد حكم المصلحة ناظراً لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال وإن خالف قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -» (ص ٧٨).

● ورغم صحة وثبوت حديث جريمة مال المسلم عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلا أنه يروى عن عمر أنه صادر أموال الولاة في حالة الشبهة. يقول الشيخ محمد الخضرى صاحب كتاب تاريخ الأمم الإسلامية (ج ١، ص ١٣): «وقد شاطر عمر بعض العمال ما فى أيديهم حينما رأى عليهم سعة لم يعلم مصدرها. ولم يفعل هذا الفعل الا قليلا وربما وجب هذا العمل مجالا للانتقاد من الوجهة النظرية الدينية ولكن عمر كان يعرف من عماله من يستحق أن نفع به تلك العقوبة».

★★★

هذه أمثلة عشرة نقدمها للقارئ حول موقف عمر بن الخطاب من قضية العلاقة بين النص والواقع. لم ينظر عمر بشاقب نظره ورهافة حسه بالعدل إلى النص الدينى على أنه سيف مسلط على واقع المسلمين

يمر منه كما يمر من الزيد فيفصل بين الحق والباطل في حزم وحسم وقطع، بل نظر إليه على أنه يهدف الى تحقيق مصلحة اجتماعية معينة هي المقصد من النص فإن تحققت به فيها ونعمت، والا فالمصلحة أولى بالاعتبار لأن السريعة دأبها حفظ المصالح ودرء المفاسد. وخلاف هذه الأمثلة التي قدمناها للقارئ وحرصنا على توثيق كل عبارة فيها تحسبا لصراخ المنطعين، هناك أمثلة أخرى عديدة على فقه المصالح عند عمر وهى أمثلة معلومة جيدا لدارسى التاريخ الإسلامى ودارسى الفقه الإسلامى على السواء.. وهى أمثلة مشهورة ومدأولة فى عشرات الكتب التى يقرأها المتخصصون. وهى وغيرها أمثلة كانت مصدر الهام لانتاج فكرى عبقرى للفمهاء وعلماء أصول الفقه يدور حول محور مهم من محاور الفكر الإسلامى وهو محور العلاقة بين النص والمصلحة، إما انحيازاً للمصلحة وإما انحيازاً للنص على حساب المصلحة وأما محاولة للمواءمة بينهما اقتراباً من هذا الجانب أو ذاك، تراث ثرى عبقرى نجده فى فناوى أبى حنيفة وكتابات مالك بن أنس وتلاميذه كالسناطبى واجتهاد الحنابلة فى فقه المصالح وكتابات الشافعى والغزالى فى نفس الموضوع. ورغم انساع مساحة الجدل الفقهى حول العلاقة بين النص والواقع أو بين الدليل والمصلحة وهو جدل بطبيعة الحال محكوم بالاطار الثقافى والاجتماعى فى عصره، فإن من حقنا أن نعجب كل العجب

كيف أن هذا التراث لا يتم تبسيطه وإخراجه إلى غير المتخصصين، أنه شهادة على مسألة كبرى، وخطيرة تهمنا في واقعنا الثقافي والاجتماعي اليوم وهي أن العلاقة بين النص والواقع ليست بهذه البساطة، والسذاجة التي يصورها بها عوام الفقه وصيغة تكفير المجمع بل وبعض الأحكام القضائية الحديثة، فلبس مجتمعنا بالمجتمع الكافر مجرد أن آية الربا أو آيات الحدود لا تطبق في واقعنا المعاصر، وليس المفكرون بمريدين لمجرد أنهم رأوا رأياً لا يوافق التخريجات النصية لفقهاء النقل، بل إن المسألة أعمق وأكثر تعقيداً في كتابات علماء الأصول أنفسهم، بل يصبح الزعم بأن مجتمعنا لا يطبق الشريعة الإسلامية، زعماً قابلاً للرد والنقاش، هل نحن اليوم غرباء عن أحكام الشريعة الإسلامية لمجرد أننا لا نطبق آراء فقهاء المسلمين، وإذا ماذا عن حال المجتمع الإسلامي قبل نشأة الفقه التقديرى في القرن الثانى للهجرة، فرنان من الزمان مرا على المسلمين لم يكن البناء المتكامل للتراث الفقهي قد ظهر بعد وكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - والصحابة والتابعون يجرون عملية مستمرة من الملازمة بين النصوص والواقع. قد يقال إنهم كانوا يطبقون النصوص ونحن لا نطبقها، والإجابة أين تلك المعارضات الحارقة بين نظامنا القانونى المعاصر وبين النصوص التشريعية القليلة العدد فى الكتاب والسنة، وهل إن وجدت

بعض المعارضات وعجزنا عن تبريرها بمنطق سد الذرائع أو تخصيص العموم أو تحقيق المناط أو رعاية المقاصد تصلح لتبرير اتهامنا بتهمة الكفر والخروج عن ربة الشريعة؟!

أعجب أن هذا التراث العقلاني الهائل لفقهاء المسلمين في بحث العلاقة بين النص والواقع والمسمى بفقهاء المصالح لا يتم شيوعه وتداوله على ساحة الخطاب الإسلامي المتداول اليوم. انه خطاب العقل في مواجهة خطاب الاذاعة المتعمدة للعقل. فبدلاً من أن نسمع ونقرأ كل يوم وكل ساعة خطاباً إسلامياً يجلد المجتمع بسياط الكفر والمعصية ويجرم الفكر والمفكرين لماذا لا نبرز الى الصدارة خطاب العقل والعقلاء الى خطاب المصالح والمقاصد. وإذا قيل لنا إن الصبغة الخوارج عوام لا يعلمون، فماذا عن الخاصة من الفقهاء العارفين والكتاب المتفهمين؟!



لم يكن عمر بن الخطاب في انحيازه الى المصلحة الاجتماعية وان وجدت شبهة تعارض مع النص وحده بين الصحابة والتابعين وكثير من الفقهاء على مستوى النظر. ولم يكن الصحابة والتابعون حين ينحازون الى المصلحة يفعلون ذلك تطبيقاً لقاعدة اصولية معروفة سلفاً صاغها فقهاء الأصول، إذ أن علم أصول الفقه لم يكن قد ظهر على ساحة الفكر

الإسلامي كعلم متميز واضح القسّمات، وانما كانوا يفعلون ذلك عن ادراك عميق لمقاصد الشريعة الإسلامية وفهم واضح بأن مصالح المسلمين الذي هو مقصد الشرع رهن بنغليب المعنى على المبنى. وفي ذلك يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام عن منهج التعليل لدى صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى وكيف أن هذا المنهج لم يكن مجرد امتثال شكلي للنصوص وان عارضت مصلحة المسلمين في واقعهم، بقول: «وجدوا أنفسهم أمام مشاكل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة فبدلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام بعد أن وقفوا على أسرار التشريع وعلموا أنها شريعة الخلود فسيحة الجنّات تسيّر بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ مصالحهم، ثم يتابع حديثه ويقول: «وأذا يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم بثاقد نظرهم علموا أن الحكم معلل بعلة قد زالت فيغيرون الحكم تبعا لتغير علته (ص ٢٥) وفي موضع آخر يقول: «ولكن الواقع الذي لا ينكر أن أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عملوا بالمصلحة في أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعي وان كانت في مقابلة النصوص واشتهر ذلك عنهم في وقائع كثيرة، وهم في ذلك لم يكونوا جناة على الشريعة، كيف وهم الذين أقامهم الله حراسا عليها بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم: (ص ٣٠٢).

والأمثلة على منهج الصحابة هذا في التعامل مع مشكلة العلاقة بين النص والواقع كثيرة تمنلىء بها كتب التاريخ والفقه وأصوله، ولن نتحدث هنا عن تأخير علي رضي الله عنه توقيع الفصاض على قبلة عثمان ولا عن عدم فصاض عثمان من عبد الله بن عمر لقتله الهرمزان. ولكننا سنورد بعض الأمثلة التي أصبحت بعد ذلك مادة لبحوث متعمقة في علم أصول الفقه ولآراء منبانية حول موقع المصلحة في التشريع الاسلامى من ذلك.

● ما روى عن رُبْد بن ثابت من أنه لا تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو.

● ما روى عن علفمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش فشرّب الخمر فأردنا أن نحده (أى نقبم عليه حد الشرب) فقال حذيفة نحدون أمبركم وقد دنونم من عدوكم فيطمعون فيكم.

● ومع وضوح امر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بعدم منع النساء من الذهاب الى المساجد بقوله - صلى الله عليه وسلم - «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.. الحديث» فلما مر الزمان وبغرت حال النساء قالت عائشة. «لو أدرك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما أحدثت النساء لمعهن المساجد كما منعت نساء بنى إسرائيل» فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغبير الحكم السابق حينما كان الصلاح عاما

والقلوب عامره بالايمان.. فلو اسنمر الحكم مع تغيير الحال لأدى الى مفسدة عظيمة ربو على ما يجلبه الخروج من المصلحة (تعليل الأحكام ص ٣٩)، بل إن ابنا لابن عمر يعارض أباه وهو سستشهد بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - «أُذِنُوا للنساء فى المساجد بالليل» فيقول: «والله لا نأذن لهن فيخذهن دغلا، والله لا نأذن لهن». فسبب وضربه.

● وما روى عن عثمان رضى الله عنه من أنه ترك قصر الصلاة فى السفر رغم ثبوته بالسنة قائلا: «بلى ولكننى إمام الناس فينظر الى الأعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون: «هكذا فرضت».

● ورغم ثبوت رفض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لتسعير السلع عندما جاءه رجل فقال يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل أدعو الله، ثم جاءه رجل فقال: يا رسول الله سعر لنا، فقال: بل الله يرفع ويخفض وانى لأرجو أن ألقى الله عز وجل وليست لأحد عندى مظلمة» رغم ثبوت هذه السنة برفض التسعير إلا أن طائفة من التابعين قالوا بجوازه بعدما غيرت الظروف والأحوال وبذلك أيضا أفتى بعض فقهاء المذاهب مثل مالك رضى الله عنه.

★★★

هذه الأمثلة وعشرات غيرها معروفة جيدا لرجال الفقه والأصول وتشهد أن موقف الصحابة والتابعين من مسألة العلاقة بين النصوص وواقع المسلمين المتغير لم يكن ذلك الفهم الشكلي الآلى الذى يقوم على تطبيق حرفية النصوص دون نظر إلى مقاصدها ومراميها بل كان فهما منحازا أبدا لصالح المسلمين وحاجاتهم الاجتماعية فى زمان معين ومكان معين، فلماذا تختفى هذه الحقائق من مفردات الخطاب السياسى والثقافى للتبار الإسلامى ومن مفردات الخطاب الدينى لدعاة عصرنا، أليس من حقنا أن ننظر، ولو أن بعض الظن إثم، أن أهواء السياسة تخفى ما تشاء من حقائق وتظهر ما تشاء من دعاوى.

★★★

على أية حال لم يكن منهج الانحياز لصالح المسلمين وفهم النصوص فى ضوء مقاصدها ومراميها وفقا على الصحابة والتابعين فى ممارساتهم الحياتية اليومية بل أنتج ذلك ثماره فى صياغة تيار فقهي يعلن قيمة العقل والمصلحة وإن سمي ذلك بالرأى أو الاستحسان.

يرصد أحمد أمين فى فجر الإسلام العلاقة العضوية بين فقه عمر وبين ظهور مدرسة الرأى فى العراق فيقول: «وكان حامل لواء هذه

المدرسة (مدرسة الرأي) أو هذا المذهب فيما نرى عمر بن الخطاب، وأشهر من سار على طريقته عبدالله بن مسعود في العراق، فكان يتعشق عمر ويعجب بأرائه» وروى عنه أنه قال إنني لأحسب عمر ذهب بتسعة أعشار العلم ثم بتابع قائلا: «وأنت إذا علمت أن علم أهل العراق كان عن عبدالله بن مسعود وإن مدرسة العراق توجت بأبي حنيفة رأيت سببا كبيرا من الأسباب التي جعلت مدرسة العراق تشتته بالرأي وإعمال القياس» (ص ٢٤١ - ٢٤٢).

ففقّه أبا حنيفة إذن كما يرى أحمد أمين هو الثمرة الطيبة التي أثمرتها تقاليد عمر ومناهجه في رعاية المصلحة وفي فهم النصوص تبعا لمقاصدها ممزوجة بنزعة أهل العراق في هذا العصر الى حرية الرأي والبحث والمجادلة.

ومعلوم أن أبا حنيفة لم ينك لنا كتباً دون فيها فقهه وإن ترك لنا فتاوى وأقوالاً تبين منهجه في فهم العلاقة بين النص والواقع. ومن حق الباحث أن يتحرز في قبول أقوال تلاميذ أبي حنيفة مثل القاضي أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر وغيرهم على أنها تطابق فكر أبي حنيفة. فقد تعرضت آراء أبي حنيفة لهجوم شديد من أهل النقل أو أهل الحديث لجرأتها وانحيازها للعقل والتشدد في الأخذ بالحديث، لذا كان طبيعياً أن يرجع تلاميذه عن بعض آرائه وإن ينحازوا في آرائهم

الى فقه أهل النقل وآن يتخففوا من مسح الرأى التى كان عليها فقه الإمام. لذا حق التمييز بين فقه الإمام أبى حنيفة وفقه المذهب الذى صاغه تلاميذه من بعده (ضحى الاسلام، ص ٢٠٥).

يقول أحمد أمين فى موقف أبى حنيفة من الأحاديث التى كان يتشكك فيها لمعارضتها للعقل: «والظاهر أن أبى حنيفة كان ينكر هذه الأحاديث لأنها لم تصح عنده فشنع المحدثون عليه وقالوا أنه ينكر قول الرسول ويقدم عليه رآيه، ويقولون، ما رأينا أجراً على الله من أبى حنيفة، كأن يضرب الأمان لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم ، وأحصنوا عليه أنه أفتى بنحو مائتى مسألة خالف فيها الحديث. قال رسول الله: للفرس سهمان وللرجل سهم، فقال أبوحنيفة انا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من المؤمن، وقال - صلى الله عليه وسلم - «البيعان بالخيار ما لم ينفرقا» وقال أبو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار، وكان النبى - صلى الله عليه وسلم - يقرع بين نسانته إذا أراد أن يخرج قبل سفره وقال أبو حنيفة: القرعة قمار الخ (ضحى الاسلام ١٩٤).

وذلك كله لأنه كان يضع شروطاً شديدة فى قبول الحديث بدونها لا يصح عنده ويصح عند غيره، كما برع أبو حنيفة فى استخدام الحيل الشرعية كوسيلة لمراعاة مصالح المسلمين مع الحفاظ على نفوذ النص

من الناحية الشكلية. وأصبحت هذه الحيل من بعده بابا واسعا من أبواب الفقه تؤلف فيه الكتب ويعقد فيه الأبحاث. فيستفتيه أحدهم أنه حلف ليفرغ امرأته في رمضان فيفتيه أبو حنيفة أن يسافر بها (لأن السفر يحل الإفطار) ففريها نهارا في رمضان، ويحلف رجل وقد رأى امرأته على السلم فبقول: أنت طالق ثلاثا إذا صعدت وطالق ثلاثا إذا نزلت فيفتيه أبو حنيفة أن تبقى في مكانها لا تصعد ولا تنزل وإن يحمل رجال السلم بالمرأة فيضعونه على الأرض.

التسدد في قبول الحديث من ناحية وخاصة ذلك الذي يعارض العقل، والتوسع في الحيل الشرعية من ناحية ثانية، والأخذ بالاستحسان من ناحية ثالثة، ذلك هو منهج أبي حنيفة ورثته مدرسة عمر في التوفيق بين النص والواقع.

أما الاستحسان فبعيدا عن تعريفاته الفقهية المختلفة فالأقرب إلى الفهم أن يكون للمسألة شبه بمسألة أخرى ورد بها نص، وكان مؤدى المنهج النقلى الشكلى أن يقيس الفقيه هذه المسألة على المسألة المشابهة ويعطيها حكمها، ولكن هذا القياس في نظره بنافى اعتبارات العدالة والمصلحة، فبترك هذا القياس إلى تقدير المسألة بمقتضى العدالة أو المصلحة. ولذلك عرفه علماء الأصول بأنه الأخذ بقياس خفى (المصلحة) وطرح قياس جلى (النص)، أو أنه إخراج صورة عن حكم نظائرها إلى

حكم آخر لمقنضى، وهذه كلها مجادلات عقلية لتنظير فقه أبى حنيفة أول من قال بالاستحسان حيث كان كما قال تلميذه محمد بن الحسن إذا قال استحسن لم يلحق به أحد.

★★★

ولنتوقف عند هذا القدر، لأن الاستطراد سيدخلنا الى طرقات ودهاليز علم الأصول وهو ما لم نقصده ولا نقدر عليه. انما ما نقصده وما نلح عليه أن التراث الفكرى الاسلامى يتعالى ويسمو عن أن يكون مختزلاً فى تلك الصياغة البسيطة التى يروج لها العوام، وأدعياء السياسة: «إن الحكم إلا لله» ثم بعد ذلك ينزلون بالنصوص سيوفا يهون بها على واقع المسلمين دون نظر الى مصالحهم ومستجداتهم. ان التراث الفكرى الاسلامى سواء على مستوى الممارسة فى عهد الصحابة والتابعين أو على مستوى النظر فى عهد الفقهاء هو تراث المواعمة بين النص والواقع وهى مواعمة لا يقدر عليها فى زماننا إلا أهل العقل والفلم لا أهل النقل والسيف.

الفصل السابع

فقه المقاصد وفقه المقاصل

فقه المصالح فى مواجهة فقه التضيق على المسلمين فى دنياهم
وتوعدهم فى آخرهم ، فقه تفهم مناط الأحكام والمعانى التى تدور
حولها فى مواجهة فقه التنطع والتمسك بالحرفيات والشكليات ولو
أُحقت بالمجتمع الإسلامى العنت كل العنت ، فقه التقدم والانفتاح على
العالم والتعامل مع العصر بلغته ، فى مواجهة فقه الحاكمية ، فقه
الحرية واحترام العقل فى مواجهة فكر التكفير وعقد محاكمات
التفتيش ، أى أن فقه المقاصد مقدم على فقه المقاصل . هكذا نضع
المسألة بوضوح شديد ، وهكذا وضعها الصحابة الأولون ووضعوا بذلك
اللبنات الأولى لتقدم المجتمع الإسلامى بل إننا لا نبعد عن الحقيقة إذا
قلنا إن هذا هو الفهم الذى كان سائدا فى العلاقة بين النصوص وواقع
المسلمين فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم .

★★★

موقع العلل والحكم والظروف والملابسات التاريخية والسياق بارز

وواضح ومعترف به فى صباغة كثير من أحكام السنة النبوية الشريفة من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وأوامره ونواهيـه لأصحابه . لن استشهد هنا بواقعة نأبير النخل حين أشار الرسول على أصحابه ، تلميحا ، ألا يؤبروه ، ففسد ، فقال : أنتم أعلم بشئون دنياكم ، ولن أتحدث بحدث الخندق الذى لم يكن وحيا بل رأيا وحربا ومشورة ، فهذه السنن كلها ولوضوح ارتباطها بمعايش المسلمين المنغيرة وبأحوال الدنيا المعقولة أدخلها علماء الأصول فى باب الأفعال الجبلية التى ترجع إلى الجبل الإنسانية ولبست براجعة إلى الوحي الإلهي التشريعي .

ولكننا سنحدث عن جوانب أخرى لأقوال الرسول وأفعاله يظهر منها بوضوح ارتباط هذه الأقوال والأفعال بالسياق التاريخي المحيط بها بالمصلحة والعقل تدور معهما وجودا وعدما . فى هذا النوع من الأفعال والأقوال النبوية الشريفة نجد الصحابة يراجعون النبي ويناقشون رأيه وقد يسفر ذلك عن إيضاحه صلى الله عليه وسلم للقصد من القول وعن عدوله عنه عند انتفاء ذلك القصد .

سوق لذلك استشهدا ما رواه البخارى من أنه قد خفت أقوات القوم وأملقوا «أى قل طعام القوم وزاد فقرهم» فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم يستأذنونهم فى نحر إبلهم فآذن لهم ، فلقبهم عمر رضى الله

عنه فأخبروه فقال . ما بقاؤكم بعد ابلکم؟! فدخل على الرسول صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله منا بقاؤهم بعد إبلهم ؟ فقال الرسول صلى الله عليه وسلم . «ناد على الناس يأنون بفضل أزوادهم» .. فبسط لذلك نطع فجعلوه على النطع فدعا الرسول للطعام بالبركة ... (إلى آخر الرواية) أى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد رأى رأيا أن ينحر الناس الإبل لمقابلة الجوع والفقر وأن عمر خالفه فى رأيه لأنه لا بقاء للناس بعد نحر الإبل ، وأن الرسول قد عدل عن رأيه إلى رأى عمر وأقر للمسألة حالا آخر ، يقول صاحب رسالة تعليل الأحكام «فقد عارض عمر رسول الله بالنحر للمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك» «٥٥» «ص٣٢» .

وأكثر دلالة على أن جانبا من السنة كان يدور مع مصلحة المسلمين القائمة وقت نزول النص ما هو معروف فى كتب الفقه بحديث ادخار الأضحية .. فعن عائشة رضى الله عنها قالت : «دف الناس» أى وفد الناس» من أهل البادية فحضر الأضحى «أى حل عيد الأضحى» فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخروا لثلاث «أى ادخروا اللحم لثلاثة أيام فقط» ونصدقوا بما بقى ، قالت : فلما كان بعد ذلك ، قلت : يا رسول الله قد كان الناس ينتفعون بضحاياهم ويجعلون منها الودك «يذبيون الشحم» ويتخذون منها الأسقية قال «رسول الله» : وما ذاك ؟ «أى فيم الامر» قلت : نهيت عن امساك لحوم الأضاحى بعد ثلاث .

فقال . إنما كنت نهيتكم للدافة التي دفت فكلوا وتصدقوا وتزودوا»
 فالحديث كان صريحا بالنهي عن ادخار لحوم الأضحية لأكثر من ثلاثة
 أيام ، وآم المؤمنين تشكو ما يترتب على النهي عن الادخار من مشقة
 بالمسلمين . والرسول يبين سبب النهي وهو التوسعة على الفقراء من
 الدافة التي وقدت على المدينة ، ثم يعدل عن ذلك الحكم . وهذا دليل على
 أن من أحكام السنة الشريفة ما كان مرتبطا بظروف موقوتة بوقتها ،
 وبأحداث حدثت بعينها وأنه لا الزام لهذه السنة بعد زوال هذه الظروف
 وتلك الأحداث . . وهناك كثير من الأحاديث النبوية ما يدل دلالة قاطعة
 على أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يراعى الظروف القائمة وقتئذ
 ويأخذها بكل الاعتبار عند التشريع أمرا ونهيا أو إباحة . من ذلك قوله
 لعائشة رضي الله عنها : «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة
 على قواعد إبراهيم» . من ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم «لولا أن
 أشق على أمتي لأخرت العشاء الى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل
 صلاة» وغير ذلك الكثير مما نتحدث عنه كتب الفقه وأصوله .

إذن فكثير من الأحكام التي أتت بها السنة الشريفة إنما كانت
 تقديراً لمصلحة قائمة وقت التشريع تقوم على موازنته صلى الله عليه
 وسلم بين المصالح والمفاسد والمضار والمنافع ، القائمة وقتئذ أي في ظل
 السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي وقت التشريع بل كان صحابته

صلى الله عليه وسلم برأجهونه فى تقدير المصلحة والمفسدة فينزل عند رأيهم كما راجعته عائشة فى حديث النهى عن ادخار الأضحية وكما راجعه عمر فى حديث نحر الإبل ، وكما راجعه عمر أبصا عندما أمر صلى الله عليه وسلم أبا بكر بالنداء : «من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة» فبين عمر وجه الضرر فى ذلك لأنه يدفع المسلمين الى الاتكال وقتال : «إذن بتكلموا» وأقره الرسول على ذلك ، وكما راجعه رجل عندما أمرهم «صلى الله عليه وسلم» بكسر القدور التى طهوها فيها لحوم الحمر الأهلية عارضا غسل القدور بدلا من كسرها فقال أو ذاك . أى وافقه على مراجعته .

وأمثلة أخرى كثيرة تمثلىء بها كتب الفقه فى السجالات القديمة الضارب بجذوره فى تاريخ الفقه الإسلامى حول العلامة بين المصلحة والنصوص أمثلة يراى الاستشهاد بها اثبات أن السنة النبوية مناطها المصلحة وأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرجع عن أوامره ونواهيه نحسبا لما يظهر له من مصلحة أو مفسدة مترتبة عليهما بعد الحوار بينه وبين أصحابه . من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه «لا يصلين أحد منكم العصر إلا فى بنى قريظة» إذ صلى بعضهم قبلها وقالوا لم يرد منا ذلك .. ومنها تخييره صلى الله عليه وسلم لأصحابه عند اعتزامهم الحج معه «حجة الوداع» - بأن لمن شاء منهم أن يوى

الحج فليفعل ، ومن أراد أن يفرن الحج بالعمرة فليفعل ، ومن أراد أن ينوي العمرة ممنعاً إلى الحج فليفعل ، قال بعضهم كيف وقد سمينا الحج .

★★★

نعود الى تامل العلاقة بين النص والواقع ، ويبدو من هذه الأمثلة ومن أخرى غيرها كتبرة يضيق عن ذكرها المقام أن العلاقة بين بعض الأحاديث وبين الواقع القائم وفنها لم تكن علاقة تسلط من النص على الواقع بل كانت علاقة تفاعل بينهما يؤثر فيها كل منهما في الآخر . فالواقع وحماية المصالح القائمة حولة هو الذي يصوغ النص «أو ما بسمبه رجال القانون المعاصرون بالمصادر الموضوعية للتشريع ، أى الأسباب الاجتماعية التى أدت الى وجوده» والحوار حول علاقة النص بالواقع ، وما إذا كان مناسباً له أو غير مناسب كان دائماً حواراً قائماً وممتداً بين الرسول وأصحابه وصولاً لأنسب الطول الشريعة المناسبة لعصرهم . . . والربط بين النص والواقع المسبب له والمصالح الاجتماعية التى كان يحميها النص كانت أموراً قائمة تماماً فى ذهن الصحابة ، وكانوا متنبهين لها وأعين بها دون خشية من سيوف الكفر والهرطقة لأن هذه السيوف لم تكن قد صنعت بعد . العلاقة بين النص والواقع كانت واضحة على أظهر ما تكون فى ذهن عائشة رضى الله عنها

عندما قالت نعليقا على حديث الإذن للنساء بالذهاب الى المساجد ،
 لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدثت النساء من بغد
 لمنعهن المساجد مثلما منعت نساء بنى اسرائيل ، والعلاقة بين
 النص والواقع كانت واضحة تماما فى ذهن عمر فى كل ما هو مأثور
 عنه بدءا من وقف حد السرقة فى عام المجاعة حنى رفضه تقسيم
 أرض السواد بالعراق ، على خلاف ظاهر النصوص وتمسكا
 بمقاصدها .

هذا الفهم العقلانى للعلاقة بين النص والواقع هو الذى دعا صاحب
 رسالة نعليل الأحكام الى القول : «ومن تتبع أحوال الرسول صلى الله
 عليه وسلم فى أجوبه للسائلين وجد له لم يسلك فيها كلها مسلكا واحدا ،
 فتارة ينتظر الوحي .. وأخرى يجيب من غير انتظاره ، وفى هذا قد
 ينزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته .. وقد يرجع هو من غير أن ينزل عليه
 الوحي .. وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن
 سؤال واحد إذا اختلف السائلون وأكثر ما يكون ذلك فى أفضلية
 الأعمال ، كما وجدناه فى كثير من المواطن بشاور أصحابه ويأخذ
 بأفضل الآراء » ٥٦ « ص ٣٤ » .

وهذا الفهم لعلاقة التفاعل بين النص والواقع هو الفهم المناقض
 والمعارض لمنطلق الحاكمية والتكفير ، فالنصوص وفقا لهذا الفهم

ليست قواطع تهوى بها على واقع المسلمين فتفصل بين الحق والباطل ، والإثم والطاعة أو بين الإيمان والكفر ، بل وقد وجدت فى ظل واقع معين لتحكم موقفا معينا فى ظل مفاصل كبرى تظلل المسلمين فى ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم .

وهذا هو المقصود بنسبية النصوص فى جانب وإطلاق المقاصد ومبدأ حماية المصالح فى جانب آخر . يقول القرافى فى الفروق «والجمود على المنقولات أبدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين» حـ ١ ، ص ١٧٧ «ويقول عز الدين بن عبد السلام «كل نصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .

ولكن هذا الحديث عن نسبية بعض السنة وارتباطها بواقعها الاجتماعى وسياقها التاريخى لا يصدق بطبيعة الحال على كل المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وإلا كان هذا انكارا لحجية السنة فى التشريع وهو انكار يخرج صاحبه من الملة ، فما هو المعيار الدقيق الذى نميز إذن به بين النسبى والمطلق من أحكام السنة . أعتقد أن البحث عن هذا المعيار هام جدا فى زماننا الذى دأب فيه البعض على التضييق على أنفسهم وعلى مجتمعهم بأحاديث لا نعرف الصحيح فيها من الموضوع ولا نعرف إن كانت صحيحة . هل المقصود بها التشريع الدائم أم لا .

لم تكن مسألة البحث عن معيار لإطلاق السنة أو نسبيتها تشغل بال

الصحابة والتابعين بل كانوا يفصلون فيها بفطرتهم السليمة بحكم معاصرتهم للرسول صلى الله عليه وسلم أو قريتهم من زمنه .. وكان شأنهم فى المعاملات داتما مراعاة المسلمين . يقول صاحب تعليب الأحكام «ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصلحة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واستهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة» «٥٨» ص ٣٠٢ . وفى موضع آخر يقول . «وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينظرون الى الأمر وما يحبط به من ظروف ، وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب ، وإن خالف ما كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

» «٥٩» ص ٣٠٨ .

لم تكن قضية البحث عن معيار للتمييز بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية مما انشغل به الصحابة والتابعون بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لأنهم فهموا أسرار الشريعة وعرفوا مقاصدها وساروا على هدى من ذلك .

★★★

إنما بدأت القضية تطرح نفسها على العقل الإسلامى وإن شئت القول على المنطق القانونى الإسلامى عندما بدأ المسلمون يضعون

القواعد والأصول الضابطة لعملية الاستدلال من النصوص التشريعية أى فى مرحلة لاحقة عندما بدأ وضع دعائم علم أصول الفقه كان لابد من صياغة قواعد منهجية تفسر لماذا كان بعض السنة ملزماً ولماذا كان البعض الآخر غير ملزم ، وما هو معيار التمييز بينهما أى بين السنة التشريعية التى يلتزم بها المسلمون فى حاضرتهم ومستقبلهم ، والسنة غير التشريعية أى ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريبات يختص بها وحده أو تلك التى لا تلزم المسلمين فى كل عصر . ومن المهم أن نلاحظ أن عملية وضع الضوابط والمعايير لمسألة الزامية السنة ، وهى مسألة على قدر كبير من الخطورة بالنسبة للتشريع الإسلامى مادامت ترمى الى ضبط المصدر الثانى للتشريع بعد القرآن ، هذه العملية من وضع الضوابط والمعايير القاعدية هى جهد فقهى إنسانى بحثت انشغلت فيه فرائح علماء الأصول لإضفاء الطابع النسقى المنهجي المنظم على مصادر التشريع الإسلامى فى عصر إقامة صرح هذا التشريع . حقا لقد اعتمد الفقهاء فى وضع هذه الضوابط على ما قدروه دليلاً شرعياً لوضع القواعد المنهجية وضبط الأصول الفقهية . ولكن تظل أهمية الوعى بأن علم أصول الفقه بأكمله وبما فيه من القواعد الضابطة للاستدلال من السنة ، هو علم ناتج عن جهد بشرى إنسانى بجرى على كثير من فروعه وقضاياها ما بجرى على الاجتهادات الإنسانية من خلاف فى الراى .

★★★

السنة هي ما ثبت بسنده منصلا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير سواء متواترا أو أحادا .. وإن ندخل هنا في هذا الجدل الفقهي الذي نشعبت فروعه عن حجة أحاديث الأحاد وعلاقتها بالمصلحة وإنما سكفينا أن نذكر ما أجمع عليه علماء الأصول من أن من السنة ما يعد تشريعا للمسلمين ومنها ما لا يعد تشريعا .
وبداية لا يعد تشريعا كل ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ودل الدليل الشرعي على أنه خاص به وحده وأنه ليس أسوة فيه كاحتفاظه صلى الله عليه وسلم بأكثر من زوجات أربع .

ولا يعد تشريعا كذلك كل ما صدر عنه بمقبضى طبيعته الإنسانية من قيام وقعود ومشي ونوم وأكل وما صدر عنه بمقبضى الخبرة الإنسانية والتجارب في السنون الدنيوية من نجارب أو زراعة أو تنظيم جيش أو تدبير حرب أو وصف دواء مرض الى غير ذلك .

وهذه كلها بعبارتنا نحن رجال القانون المعاصرين أقوال أو أفعال لا تضع قواعد عامة مجردة لتنظيم السلوك الاجتماعي في المستقبل بل أقوال وأفعال «وإن شئت فلنستخدم عبارة قرارات وتصرفات تميزها لها عن القواعد» تتناول مواقف جزئية من واقع الخبرة الإنسانية المحدودة بحدود الزمان والمكان والثقافة والتاريخ .

ولكن حدود الزمان والمكان والثقافة والتاريخ «أى اعتبارات النسبية

المنافية للعمومية والاطلاق» لا يقف تأثيرها عند حدود «القرارات والتصرفات» أى المواقف الجزئية التى تعرض فى أمور تفصيلية فى مجال ادارة شئون المجتمع وأفراده ، بل قد تتدخل أيضا فى عملية وضع القواعد العامة ذاتها وهذا وحده هو الذى يفسر عملية الحوار بين الرسول والصحابة أثناء وضع القواعد وعدوله صلى الله عليه وسلم عن بعض ما رآه ، أخذاً برأى أصحابه ، ويفسر أيضا عدول الصحابة أو بعضهم عن بعض القواعد التى كان معمولاً بها فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأخذهم بقواعد أخرى أكثر مناسبة لعصرهم تغليباً للقصد والمصلحة من التشريع .

وإدراكا لكل ذلك ورغبة فى ضبطه كان هذا الضابط المهم الذى صاغه علماء الأصول معيارا للفصل بين السنة التشريعية والسنة غير التشريعية بالفصل بين ما صدر عن الرسول بحق الفتوى والتبليغ «الوحي» وما صدر عنه بسلطة الإمامة «الاجتهاد والسياسة» حتى أن الإمام القرافى قد وضع كتابا أسماه «الإحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضى والإمام» وقد استقر فى الفقه الإسلامى على اختلاف مذاهبه أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ليست كلها ترجمة وتبليغا لجوهر حكم الله تعالى وإن كان غالبها كذلك ، بل فيها ما هو مجرد تلمس لحجج الأحكام أو سبر المصالح ، وفيها ما هو مجرد

سياسة لدرء منكر والحمل على معروف ، أى أن من سنة الرسول ما يصدر عنه بمقنضى التبليغ والفتوى فهو وحى بوحى «وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحى يوحى .. الآية» ومنها ما صدر عنه باعتباره إماما أى حاكما يؤم المسلمين وبراعى اعتبارات السياسة والمصلحة والزمن فى هذه الإمامة ، والحديث فى هذا صريح لقوله صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر إذا أمرنكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» ٦٠ .

هذا هو ما اتفق عليه الفقهاء بشأن إلزامية السنة أو تشريعيتها منها ما هو تشريعى عام يوحى به ، ومنها ما ليس كذلك لكونه نتاج الراى بمقنضى الإمامة والسياسة ولكن كيف نفرق بين كلا النوعين من السنة .. وما هو المعيار الذين يطبق للتمييز بين كل من نوعها ؟ .

الإجابة عن هذا السؤال مهمة غاية الأهمية وخطيرة غاية الخطورة سواء عن المستوى الفكرى والمعرفى للعقل الإسلامى أو على المستوى العملى تنظيم سنن المجتمع ، إذ عن طريق ايضاح هذا المعيار يتم الفصل بوضوح بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع ، بين ما هو ملزم وما ليس كذلك وهى أمور تبلغ قدرا كبيرا من الأهمية فى زماننا الراهن الذى يرفع فيه البعض سلاح التكفير على من يقدرونهم منكرين للسنة

دون فارق عندهم بين سنة صحيحة أو موضوعة أو بين سنة تشريعية وسنة غير تشريعية .

ورغم الأهمية القصوى التي يكتسبها هذا المعيار فلا نعرف بيارا أو مذهبا في الفقه الإسلامي قد قام بصياغته وصقله في وضوح يزيل اللبس ويمنع الحيرة والتردد .. ومع تنوع الاجتهادات فقد افتقر الأمر على الاستشهاد بالأمثلة ولم يرق الي وضع المعايير الفاصلة .. ومن الأمثلة التي نروى على سنته صلى الله عليه وسلم بمقبضى الإمامة ما روى عنه صلى الله عليه وسلم من قوله «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون اليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجبه من بعض فاقضى له على نحو ما أسمع منه ، فمضى فضبب له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فإنما أقطع له قطعة من النار » ومن ذلك أيضا ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قد قطع نخيل وشجر الكفار يوم بنى النضير فلما أسرع فيه قيل له . قد وعدكها الله فلو استنبقتها لنفسك ، فكف عن القطع» هذه كلها وغيرها أمثلة بتفق الفقهاء على أنها سنة في سياق إمامة الرسول وسياسنه لأمور المسلمين وبعد ذلك بختلفون فاختلفوا في حديث «من أحيا أرضا مية هوى له» فذهب الأحناف الي عدم إلزاميته لأنه بصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة ، في حين ذهب المالكية والشافعية الي أنه نصرف بالفتوى والتبليغ فهو تشريع ملزم ،

واختلفوا أيضا في الأرض التي فتحها المسلمون عنوة فذهب المالكية والحنفية الى أن نقسيم الرسول صلى الله عليه وسلم لأرض خيبر تصرف بالإمامة فهو غير ملزم لمن بعده وذهب الشافعية الى عكس ذلك. ولكن ما هو معيار اصفاء الزامية الفتوى والتبليغ على تصرف ما للرسول وخلع هذه الالزامية عن تصرف آخر باعتباره تصرفا بالإمامة هذا ما لم يبينه الفقه اكتفاء بعبارات عامة لا تغنى الباحث عن اليقين القانوني مثل عبارة «إذا قامت الدلائل على ذلك وظهرت على ذلك الامارات» .

وعموما إذا جاز لنا أن نرصد الاتجاه العام للفقه الإسلامي في هذا الصدد فهو ميله الى اعتبار أغلب السنة تصرفا بمقتضى الوحي أى بالفتوى والتبليغ . أما أحكام الإمامة فهي نادرة قليلة . وهذا المنحى من جانب الفقه التقليدي كان هو المتوقع فقد عزف عن وضع معيار عام للتمييز ، كما عزف أيضا عن التوسع في باب تصرف الرسول بمقتضى الإمامة واعتبر هذا المفهوم أى مفهوم الإمامة لا بلجأ اليه الا استثناء لإصفاء الانساق المنطقي على حفيظة وجود بعض جوانب السنة الى تظهر إمارات لا يمكن انكارها على نسبتها وتاريخيتها . نقول إن هذا المنحى الفقهي التقليدي كان متوقعا لأنه هو الكفيل بالحفاظ على الكيان القانوني للسنة باعتبارها المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم إذ

أن التوسع في اعتبار نصرفات الإمامة من شأنه أن يجعل جانباً كبيراً من السنة ذا طابع زمني مؤقت وبالتالي يعدم الفقه أحد المصادر الكبرى لإقامة صرح النظام القانوني الإسلامي .

ومع ذلك لم نعدم من الفقهاء المحدثين من وجدوا الجرأة على حمل جميع سنة الرسول في مجال المعاملات «وهذا هو القدر الأكبر منها» على تصرفه صلى الله عليه وسلم بمقتضى الإمامة ، أى أنهم بعبارتنا اعتبروها سنة مؤقتة تدور مع ظروفها التاريخية وجوداً وعدماً .. يقول صاحب رساله تعليل الأحكام «وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ فلاى شيء حمل هؤلاء» يقصد الفقهاء» جميع أوامره على الفتوى والنبليغ ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الارشاد والسياسة «لاحظ أنه يطلق القول على المعاملات» حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاماً مصلحية سياسية صادرة من حيث ما له من الإمامة والخلافة مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها أو مربوطة بأعراف كذلك ولا تكون ضربة لازب لاتتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ولو جلبت ضرراً ودفعت مصلحة والدين ينسر ولا تفسير فيه «٦١» «ص٢٠٣» .

وهذا على حد علمنا أجراً ما قرأناه بشأن الطبيعة التشريعية للسنة

النبوية حيث قصر المؤلف السنة التشريعية الملزمة على العبادات فقط أما فى المعاملات فإنها تدور مع المصالح وجودا وعدما لأنها صدرت عن الرسول باعتبار إمامته أى باعتباره حاكما زمنيا لا باعتباره نبيا يوحى إليه . ويستند المؤلف فى رأيه ويعززه بأقوال فقهاء مسلمين من رواد العقلانية الإسلامية مثل القرافى وعز الدين بن عبد السلام ، فيقول : « فلا يظن ظان أن ما سلكه بعض العلماء كالقرافى وشبخته عز الدين ابن عبد السلام فى تقسيم صفات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إمام ومبلغ ومفت وفاض ، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام الدنيوية إلى إمامته - يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مصالح الناس الموكولة إلى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة وركن عظيم من أبوابها » ٦٢ « ص ٣٢١ » .

كيف يكون تصرف الرسول بالإمامة جزءاً لا يتجزأ من الشريعة فى نظر أصحاب هذا الرأى ، وهو فى الوقت نفسه لا يعد فى نظرهم تشريعاً عاماً موحى به إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ملزماً للمسلمين فى كل زمان ومكان ؟! وتبدو أهمية الإجابة عن هذا السؤال أن تصرف الرسول بالإمامة الذى هو تصرف نسبى فى نظر أصحاب

هذا الرأى مع كونه جزءاً من الشريعة غير خارج عنها يشمل كل باب المعاملات - وهو الباب الذى تدور حوله الممارك الحاسمة اليوم بين أنصار تبار الإسلام السياسى وبين معارضيه - الاجابة عن هذا السؤال المعضلة نجده فى عبارات أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم فبقاء هذه الاحكام فى نظر صاحب رسالة النخيل رهن بكونها دائرة مع مصالح الناس الموكولة الى أولى الامر منهم .. أى أن الالتزام هنا ليس الزام ظاهر الحكم وسكله ولفظه وإنما الزام المصلحة التى كان يرمى الى تحفيها . فإذا ادعى تطبيق النص الى فوات المصلحة فلا إلزام له . أو على حد تعبير عز الدين بن عبد السلام «كل نصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل» .



نعود فنقول . إننا لا نعرض على القارئ غير المتخصص بحثاً فى أصول الفقه ، فذلك فوق طاقتنا وطاقته ، وإما هدفنا أن ندلى بدلونا وأن نطرح تساؤلاتنا ونحن خارج دائرة الفقهاء ، وهل اقتصرت الساحة على دائرة الفقهاء والعلماء ، وهل قامت دائرة العلماء والفقهاء المعاصرين بعرض الفقه الآخر الذى نقدم قسماته للقارئ ، وهو فقه المصالح والمقاصد لرفع الغشاوة والارهاب المعنوى والمادى الذى بضل به فكر الحاكمية والتكفير عقل المجتمع ؟ لا لم يقيم العلماء والفقهاء ،

المعاصرون بدورهم المطلوب فى ذلك الأمر ، وهم من يضعون أيديهم على كنوز فى مناهج الفقه الإسلامى ذخرة بقيم العقلانية واعتبار مصالح المسلمين ، ولكن الفقهاء المعاصرين وان عرض بعضهم لهذه الكنوز فى بحوثهم الأكاديمية التى يقدمونها للحصول على الدرجات العلمية ويلقونها فى قاعات الدرس والمحاضرة ، إلا أنه عندما يتعلق الأمر بالحالة الثقافية العامة أى بالخطاب الإسلامى ، كما يردده العامة والساسة فإما أن يعم صمت العارفين من الفقهاء ، وإما أن يدخروا معارفهم للمناسبات ، وإما أن تتحول لغة الخطاب ويتنكر العارفون لما يعرفون ويديرون له ظهر المجن فى ظل مبرر أخلاقى أو غير أخلاقى أنه ليس كل ما يعرف يقال وليس كل ما يقال ، يقال للعامة كل هذا والوطن فى محنة ، والعامة سادرون فى فقه الحاكمية والتكفير والمقاصل أما فقه المصالح والمقاصد فمطمور فى الصدور .

لا نقول إن كل الفقه المعاصر فقه صامت ، فقليل هم المتحدثون ومن هذه الاستثناءات القليلة التى شرعت قلمها لتبديد كثير من أوهام التنطع فضيلة الأستاذ الشيخ المرحوم محمد الغزالى الذى خسرننا بفقده إماما من أنمة الاستنارة رغم خلافنا وخلاف كثير من المثقفين معه فى مواقفه العملية .

ولعل كتابه «السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث» الذى طبع

حتى الآن قرابة الطبقات العشر يكون واحداً من أهم كتب الثقافة الإسلامية المعاصرة يقف على قدم المساواة مع كتاب الإمام الشيخ محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» .

ولكنهما بطبيعته الحال ليسا من كتب الفقه ولا من كتب الأصول بالمعنى العلمى المتخصص للكلمة وإنما هى صرخة بطلقها عالمان راسخان فى الفقه والأصول فى وجه الحالة المتردية للعقل الإسلامى ، وللمجتمع الإسلامى فى مجتمع انسانى يلهث لهثاً نحو التقدم .
 أثبت المرحوم فضيلة الشيخ محمد الغزالى صرخته هذه فى مقدمة كتابه قائلاً : «لقد تشاعت الأقوال الضعيفة والمذاهب العسرة ورجحت الآراء التى كانت مرجوحة أيام ازدهار الثقافى الأول حتى وهّل الناس أن الإسلام اذا حكم عاد الى الدنيا التزمت والجمود» .

فإلى جانب انشغال المؤلف على المسئوى العلمى بالتدهور الحضارى الذى آل إليه حال أمة المسلمين فى حين تسير الأمم الأخرى سريعاً على طريق التقدم ، فقد انشغل على المستوى النظرى بمسألة الأحاديث الواهية والضعيفة التى نعارض نصاً فى القرآن الكريم أو تتنافى مع القيم الثقافية والحضارية السائدة فى مجتمعنا الراهن .
 وعلى حين ينكر المؤلف الأحاديث التى تتعارض مع القرآن الكريم مثلما أنكرت عائشة رضى الله عنها حديث أن الميت يعذب ببكاء أهله لتعارضه

مع الآية الكريمة «ولا نرُزِرُ وازرة وِرز أخرى» فهو أيضا يعرض متن الحديث على العقل غير مكتفٍ لقبوله بصحة سنده وروايته ويوضح منهجه في ذلك قائلا : «إن الحكم الديني لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره ، وإنما يضم الحديث إلى الحديث ثم تقارن الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن الكريم ، فإن القرآن هو الإطار الذي تعمل الأحاديث في نطاقه لا تعدوه ، ومن زعم أن السنة تقضى على الكتاب أو تنسخ أحكامه فهو مغرور «٦٣»
«ص ١٤٢ - ١٤٣» .

وفقيهما البارز يعتمد مجموعة من الأدوات المنهجية - وإن لم يطل الحديث عنها في ذاتها - لازالة التعارض بين متن الحديث ومعقوليته أو تعارضه مع المصلحة القائمة للمسلمين اليوم . أحد هذه الأدوات تفسير الحديث بالسياق الذي ورد فيه مثل حديث «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم» فتفسيره لا ينم إلا في سياق الحوار الذي دار بينه صلى الله عليه وسلم وبين أصحابه حين رآه مع زوجته صفية رضى الله عنها ليلا .

وأحاديث كراهية إقامة البنيان كثيرة وصحيحة السند .. مثل قوله صلى الله عليه وسلم «النفقة كلها في سبيل الله إلا البناء فلا خير فيه» ، وقوله صلى الله عليه وسلم «أما إن كل بناء وبنا على صاحبه إلا ما لا

إلا مالأً . ويعتمد المؤلف فى هذا البصدد منهج تفسير الحديث بالظروف والملابسات التاريخية ويقول : «والصحيح أن هناك أحاديث ترتبط بمناسباتها وما تفهم الا فى الجو الذى قيلت فيه» «٦٤» «ص ١١٠» ويزيد الأمر ايضاحا بقوله : «إن نبينا عليه الصلاة والسلام تكلم كثيرا وكلامه موضع الاعزاز والطاعة» وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله» وكان يمكن أن تعرف مرامى الكلام وحقائقه لو ضبطت الملابسات التى قيل فيها» «ص ١٣٣» «٦٨».

ورغم أن المؤلف قد استخدم فكرة الشرح السياقى لمدلولى الحديث وتفسير الأحاديث فى ملابساتها وظروفها التاريخية والثقافية فإننا لا نلاحظ أنه قد اعتمد ذلك منهجا عاما فى فهم نصوص الأحاديث ولا حظنا أنه قد تقدم خطوة أخرى ضرورية بإيضاح موقفه الأصولى من مسألة السنة التشريعية والسنة غير التشريعية والفرق بين الإمامة «السياسة» والتبليغ «الوحى» وهو الموقف الذى اتخذه الفرافى وعز الدين بن عبد السلام وأعلنه فى زماننا صاحب رسالة تعليل الأحكام ، وهو الموقف الذى كان ليحل جذريا مشكلة التعارض بين بعض النصوص والسياق الحضارى المعاصر.

بل إننا نلاحظ لدى المؤلف اتجاها معاكسا نحسه من قوله : «وما بلغ من السنة درجة اليقين فسبيله سبيل القرآن الكريم لا يزيغ عنه إلا

هالك . ومن علم على وجه اليقين أن رسول الله أصدر أمراً ثم قرر
رفضه فقد انسلك من الملة لا خلاف في ذلك .

هكذا نعود بهذا التقرير الحاسم الى المربع الأول في بحث اشكالية
العلاقة بين النص والواقع .

★★★

عندما اغتيل المرحوم فرج فودة ، باطلاق الرصاص عليه بسبب
كتابات الناقدة للطروحات الفكرية لتيار الإسلام السياسى ، أصدرت
الجماعة الإسلامية بمصر بياناً وزعته على أوسع نطاق ، استهلتته
بالعبارة التالية : نعم قتلناه ، كما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم
بقتل كعب بن الأشرف . وكان الأمر مفزعا غاية الفزع ، ليس تحسباً
للرقاب فى وقت أصبح فيه ثمن الفكر الحياة ، وإنما لأن السنة المشرفة
أصبحت تستخدم على هذا النحو الفاضح لتبرير جرائم قتل المفكرين ،
ولم يخرج أحد من دعاة الاسنارة الإسلامية أو من الفقهاء ، لا أقول
لكى يحفظ على الفكر القتل سمعة وديناً وكرامة ، وإنما لكى يحفظ
للسنة النبوية مكانها الرفيع من أن تكون دروعاً يحتتمى بها قتلة أهل
الفكر والقلم .. أى أن فقه المقاصد لم يتقدم لمواجهة فقه المقاصل .. بل
على العكس من ذلك رأينا أحد الفقهاء البارزين من رواد الاستتارة
الإسلامية والذين يحظون بتقدير خاص فى المجتمع الثقافى يتقدم

ليشهد أمام المحكمة التي تحاكم الفتلة أن القتل مرتد وأن جزاءه القتل وأن القاتل مجرد مفتتت على السلطة.. أما ما سطره فقيهننا البارز فى كُتبه من أن حديث الأحاد لا يؤخذ به إذا تعارض مع نص فى الكتاب ، وأما عن كون حديث «من بدل دينه فاقتلوه» من أحاديث الأحاد وأنه يعارض نصا فى الكتاب «لا إكراه فى الدين..» فهذا كله قد توارى فى ساحة القضاء لان فقه المقاصل قد تغلب على فقه المقاصد .

ولم أكن أحب أن أستدرج الى هذا الحديث ، لأن الجميع الآن فى رحاب الله برحمتهم الله ، وبحكم بينهم بعدله ، ولكن القضايا الكبرى التى أثارتها معاركهم الفكرية مازالت قائمة ومازالت المعارك ساخنة لم يخمد أوارها .

وقصة كعب بن الأشرف معروفة مذكورة فى كل كتب السيرة «٦٦» (راجع على سبيل المثال ، السيرة النبوية لابن هشام ، طبعة دار المنام ١٩٩٣ ح ١ ، «ص ٦٥١») وهو يهودى من بنى النضير بالمدينة أظهر حزنه لما بلغه من قتل المشركين بموقعة بدر وقال فى ذلك شعرا يبكيهم ، وأخذ ينسب بنساء المسلمين حتى أذاهم فقال الرسول صلى الله عليه وسلم من لى باین الاشرف قال له محمد بن مسلمة أنا لك به يا رسول الله أنا اقلته ، قال فافعل ان قدرت على ذلك الى آخر القصة التى انتهت بقتله .

وواضح من سياق القصة وملابساتها أن الأمر لم يكن أمر تشريع ووحى وفروض بل كان أمر سياسة وإمارة وحرب ودفاع عن الشرف والعرض ، أى أننا بعبارة الأصوليين لسنا بصدد سنة تشريع ونبليغ وفتوى نلزم بها بل بصدد سنة إمارة محكومة بظروفها وسياقها التاريخي .

ومع ذلك لم يتقدم أحد لانقاز السنة من العابثين بها .
هل لأن فقه المقاصل في زماننا مقدم على فقه المقاصد ؟ .

الفصل الثامن

فقه ازدراء العقل

قضية العلاقة بين النص والواقع هي بيت القصيد في الشأن الإسلامي المعاصر. وأى محاولة أو دعوة جادة مخصصة لتجديد العقل الإسلامي لابد أن تواجه بشجاعة وجرأة وإخلاص للحق أسئلة من النوع التالي : هل النص حاكم للواقع بصرف النظر عن مرامى النص ومقاصده، أم أن القصد والحكمة والغاية أولى ونطبقها بالنظر إلى السياق الاجتماعى السائد وقت التطبيق ؟ وهل فهم النصوص وحدود تطبيقها محكومان بالسياق التاريخى والثقافى والاجتماعى الذى أحاط بها وقت نشأتها ؟ .

الإجابة عن مثل هذه الأسئلة ومناقشتها دون نشنج أو تعصب أو تهديد هي الطريق الوحيد لمواجهة الجمود من ناحية، والتطرف من ناحية ثانية ، والعامية الدينية من ناحية ثالثة . وهذه هي الأفات المتأصلة فى كثير من مظاهر الخطاب الإسلامى والعقل الإسلامى المعاصر.

الإجابة الرشيدة على هذه الاسئلة هي وحدها الكفيلة بإزالة شبهة
التصادم بين الاسلام وقيم العصر وحضارته وحل اشكالية التعارض
الزائف بين العلم والدين وبعض مظاهر التضاد بين ظاهر النصوص
والاجتهادات وبين المبادئ العالمية لحقوق الانسان .

إذ لم يعد بجدى فى سبيل إحداث نهضة عقلية فى المجتمعات
الإسلامية أن نرفض قيم العصر بحجة أنها معارضة لتراثنا الدينى. ولم
يعد يجدى أيضا الفرار من المواجهة بعبارات خطابية ذات جرس تقرر
أنه ليس فى الامكان أبدع مما كان. فالوفاء الحقيقى للتراث ليس أن
نردده قسب بل والاهم من ذلك أن نعقله وأن نتدبره بوضعه فى
سياقه التاريخى وأن نعى مقاصده ومراميه والمصالح التى يهدف الى
حمايتها.

★★★

هذه إذن دعوة لتجديد العقل الاسلامى بالنفاذ الى جوهر النصوص
وحكمتها .

وما أحب أن أنبه إليه أنها دعوة ليست جديدة على تراث المسلمين
المدون فى بطون الكتب ، ولكنها قد تكون جديدة وغريبة على مسامع
كثير من مسلمى اليوم الذين لا يقرأون وإن قرأوا لا يعون ، وإن وعى
بعضهم أخفى ما وعاه فى صدره واستمر يردد خطاب التدهور العقلى
والحضارى وفاء لدافع سياسى أو مهنى أو طلبا لأمن نفسى كاذب .

دعوة التجديد هذه أدركتها في عصور الإسلام الأولى أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ، عندما قارنت بين حال النساء في عصرها وحال النساء في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وقاست الحالين المختلفين على حديثه صلى الله عليه وسلم : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله »، أى أن عائشة نظرت إلى الظرف التاريخي وقت نشأة النص والظرف التاريخي وقت تطبيقه ووجدت أن الحكمة من تشريع نص الإباحة قد انتفت ، والعبرة بالهدف من التشريع لا بلفظه وقالت فولتها : لو علم رسول الله ما أحدثت النساء لمنعهن المساجد متلما منعت نساء بنى إسرائيل .

هذه الدعوة الى الأخذ بحكمة التشريع ومراعاة السياق الواقعي له وعاما عمر وطبقها في العديد من الحالات اشتهر منها وقف حد القطع وابطال سهم المؤلفة قلوبهم وعدم توزيع أرض السواد على المجاهدين وإيقاع الطلاق ثلاث بلفظ واحد وغير ذلك من الأمثلة.

هذه الدعوة الى الانحياز الى المصلحة طبقها الصحابة قبل ظهور الفقه وعلم الأصول كلما وجدوا تعارضا بين النص والمصلحة الاجتماعية القائمة وقت تطبيقه مما أفضنا في شرحه في موضع آخر وأفاض علماء الأصول في شرحه في عدد من مؤلفاتهم .

ليس هذا القول إذن قولاً جديداً يردده عقلاؤنا هذا الزمان ، أو من يحرص خصومهم الفكريون على رميهم بالضلال بل هو منهج ضارب

بجذوره وتقاليده في عصور ازدهار الفقه الاسلامي وفي ممارسات
الصحابة وان شحبت معالنه في عصرنا بمصر تدهور العقل
الاسلامي.

نقول ان هذا المنهج العقلي شحبت معالنه وخفيت ملامحه على
العامة والخاصة على السواء . ان الخطاب الاسلامي الشائع اليوم هو
خطاب تغليب النقل على العقل واللفظ على الحكمة أي الشكل على
المضمون . وتلك علامة كبرى لا تخطئها عين المؤرخين لتدهور العقل
والحضارة . ولان ننحدث عن العامة الذين شاع فيهم أن التمسك
بطقوس الدين وشكلياته أقرب للتقوى من الالتزام بقيمه ومراميه .
وانما سننحدث عن بعض خاصة فقهاء عصرنا وموففهم من التراث
العقلاني في الأمة المسلمين والموقف السلبي لهم من هذا التراث إما
بالصمت والإخفاء وإما بالرفض والإنكار .

في رسالته عن تعليل الأحكام التي نُوقِشت في الأربعينات بالازهر
احتفى فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبي احتفاءً بالغاً بممارسات
الصحابة الأوائل وأخبرنا بعد أن استشهد بالدليل تلو الدليل أنهم كانوا
ينحازون للمصلحة ولو خالفت ظاهر النصوص . وفي هذه الرسالة الفذة
أطال الشيخ الحديث عن فقه عمر مبصراً المسلمين منذ نصف قرن

بضرورة التناسي به في اعتبار مناهج الشرع ومقاصد الشريعة ومصالح المسلمين (٦٧) (راجع ص ٥٢ - ٦٢) ويقول شيخنا متحدثاً عن فقه عمر: «ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما سأل له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» (٦٨) (ص ٦٣) ويقول في موضع آخر متحدثاً أيضاً عن عمر: «فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل، اتباعاً للمصلحة وإن أدى إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها» (٦٩) (ص ٧٠) .

ومن الغريب والمثير للدهشة أن شيخنا هذا الذي كان في الأربعينات رائداً من رواد العقلانية يأتي في الثمانينات وينشر كتاباً عن تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين (الشروق ، ١٩٨٦) يتنكر فيه لكل ما قاله منذ حوالي نصف القرن من ضرورة الانحياز للمصلحة والأخذ بالأحكام الشرعية في سياقها التاريخي والنظر إلى مقاصدها . بل إنه في كتاباته المتأخرة هذه يهاجم الذين يتبنون آراءه المبكرة ويشيدون بها بل ويكاد يخرجهم من الملة : فيقول مخاطباً المنادين بتحكيم العقل : «إن الشريعة التي تضعها بعقلك وهواد وتجعلها حاكمة على النصوص هي الخارجة على الإسلام ، والإسلام يرفضه ويرفض واضعها» ص ٧٢ - ويتابع الشيخ حديثه في موضع

آخر مخاطبا إيانا رداً على قولنا بضرورة الانحياز الى مصلحة المسلمين».. «تقول نترك النص لما تيقنا أنه مصلحة وأقول لك : من أين بتيقن عقلك القاصر المضطرب بأن هذه مصلحة» .. وعندما استشهدنا في كتابنا المجتمع والتشريعة والقانون (الهلal ، ١٩٨٦) بفقه عمر دليلاً على مخالفة ظاهر النص إعمالاً للمصلحة مثلما استشهد شيخنا به في الأربعينات لم يكن نصيبنا منه في الثمانينات إلا السباب حيث يقول رداً علينا: « .. أقول لك : أتريد أن تجعل من نفسك عمر آخر الزمان؟؟ فشتان بين العمرين ، وكيف تجعل نفسك كعمر وأنت لم تفهم ما فعله عمر؟» (٧١ ص - ٥٠) .

★★★

هذا المنهج الحديث القديم الذى يرفض أى محاولة لربط النصوص بالمقاصد والمصالح وارهاب الفاتلين بذلك إرهاباً يصل إلى حد اشهار كفرهم، نسنطيع أن نستشهد عليه بعشرات الأمثلة من كتابات الفقهاء المعاصرين بحيث يمكن أن نقرر أنه الإتجاه الشائع على مسنوى الخطاب الفقهي المعاصر، رغم ما يمثله من خطورة لكونه يقدم الأساس الفكرى لمنطق تكفير المجتمع بأكمله .

يقول صاحب رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى عندما يتعرض لمسألة علاقة المصلحة بالنص وهى من كبريات المسائل التى شغلت علماء الأصول :

« .. لا يجوز بناء حكم على مصلحة إذا كان فى ذلك مخالفة لنص كتاب أو سنة أو قياس نم الدليل على صحته » (٧٢ ص ٦١) .. ويقول فى موضع آخر «والذين يحتجون بضرورة البحث فى رُوح التشريع والنصوص يفونهم أن مدلولات النصوص اللغوية هى فى ضرورة الأخذ بها كضرورة الجسد لبقاء الروح. فلا معنى لروح التشريع وروح النص بعد تعطيل مدلوله اللغوى المقصود أولاً.. وبالأذات» (٧٣) (راجع محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة فى التشريع الاسلامى - بيروت ١٩٨٦ ص ١٣٨) .

نستطيع أن نقدم عشرات الاستشهادات الأخرى على سيادة فقه النقل والالتزام بحرفية النص وعدم الاعتداد بالمصلحة ان نعارضت معه بحسب يصح القول إنه الاتجاه السائد فى الفقه الحديث . وهو اتجاه يؤدى مباشرة إلى تبنى مقولة الخوارج الشهيرة «إن الحكم إلا لله» واسباغ صفة الكفر على من لم يحكم بما أنزل الله أى على من اجترأ على الحيدة عن ظاهر النص قولاً بالمصلحة. وكيف لا وشيخنا صاحب كتاب تطبيق الشريعة الاسلامية يقرر صراحة : «إن المجتهد فى شريعة الله لا يصدر الأحكام بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم سواه» (٧٧ ص ٢٤) ..

فلننأمل إذن في بعض الملامح المعرفية والأسس النظرية لهذا الاتجاه النفلي الذي هو أساس فكر الحاكمية والتفكير وازدراء العقل ولنا في ذلك الملاحظات التالية :

أولاً : إن الأساس الكامن وراء رفض الأخذ بالمصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع ظاهر النص يتمثل في الاعتقاد بأن الالتزام الكامل بحرفية النصوص هو من قبيل التعبد والتقرب الى الله وأحد ركائز الايمان . وفي هذا المعنى يقرر صاحب رسالة ضوابط المصلحة بوضوح شديد : «إن مشروعية جميع احكام العباد تعود الى قدر مشترك من التعبد على تفاوت في ذلك حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعاشيتهم الدنيوية» . فكرة التعبد هذه ناقشها صاحب رسالة تعليل الاحكام في كتاباته العقلانية المبكرة وانتهى في جزم الى أن التعبد يكون في نصوص العبادات أما نصوص المعاملات فالمصلحة فيها أظهر، ومخالفة ظاهر لفظها انحيازاً للمصلحة القائمة ليست تنكراً للتعبد ، إذ يقول : «من المعلوم أن العبادات قصد الشارع منها أولاً وأخيراً الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها» (٨٥ ص ٢٩٦) ثم يتابع قائلاً : «إن الاصل في تشريع المعاملات والمقصود منها أولاً بالذات هو تحصيل مصالح الناس ... » قارن هذا الفقه المتحرر في الاربعينات بالفقه المناقض له يردد نفس المؤلف في الثمانينات حين يقول : «أما

دعواك أن الإسلام فيما أعدا العبادات والعقائد ترك للمسلمين حرية تنظيم شئون معاملاتهم .. فدعوى كاذبة تنقل مدعيها الى صف الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر « (تطبيق الشريعة، ص ٧٢) . بل إن فكرة التعبد هذه هي التي تجعل بعض أهل الفقه يبدأ متحرراً في بواكيره ثم ينتهي محافظاً عندما يتقدم به العمر تحسباً من شبهة ارتكاب المعصية إذا قال بترجيح المصلحة ..

ثانياً : أنه رغم غزارة الانتاج الفقهي قديمه وحديثه الذي يبحث في المصالح وصلتها بالنص فإنه يلاحظ على عدد من هذه الكتابات انها تهدف الى التبرير الاصولي لممارسات الصحابة التي تثور بالنسبة لها شبهة مخالفة لظاهر النص : كأحاديث عائشة وممارسات عمر، أو اصفاء الاتساق المنهجى على بعض آراء وفتاوى الفقهاء الاقدمين مثل فتاوى الاستحسان عند أبى حنيفة والتوسع فى الأخذ بالمصلحة عند مالك والأخذ بالمصالح عند الحنابلة. أى أن تنظير فقه المصالح لدى فقهاء الاصول جاء لاحقاً من المتأخرين لاصفاء المشروعية الدينية على ممارسات وفتاوى المصالح عند الأولين. والدليل على ذلك أن الأمثلة التي يضر بها حتى الفقهاء المحدثون على الأخذ بالمصالح ترتد كلها إلى واقع المجتمعات الاسلامية فى عصور سحيقة مضت : مثل الحديث عن تضمين الصنائع ، وبيع الحاضر للبادئ ، وقطع ذنب بغلة القاضى وكفارة الملك إذا افطر عمداً ، وتلقى الركبان وغير ذلك . وهى أمثلة كانت

لها وجاقتها في عصرها، ولا نريد أن نشغل القارئ غير المتخصص بها في هذا العصر إنما ما نأخذه على فقهاءنا اليوم أنهم لم يقدموا لنا نموذجا واحدا على تطبيق المصلحة في قضايا عصرنا الراهن، وهي كثيرة كثيرة . وحتى عندما يتعرض بعضهم لهذه القضايا فإنهم يطبقون عليها منهج النقل وحده ويتركون الحديث عن المصلحة ليقصر على تبرير ممارسات وفتاوى الأقدمين كما في الأمثلة السابقة .

ثالثاً : إن عزوف الفقهاء المعاصرين عن ترجيح المصالح الاجتماعية إذا تعارضت مع النصوص أو ظهرت شبهة هذا التعارض يعود في جزء منه الى شيوع تقاليد ما يسمى بتقاليد التحريم في الفقه القديم ونستعيد هنا عبارات صاحب تعليل الأحكام في كتاباته العقلانية المبكرة إذ يقول، عن فقه التعبد بالتحريم «.. لقد تعبدوا بالتحريم وكان الأولى لهم وللأمة النى شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل فيدفعوا عن الأمة الحرج ويفسحوا لها مجال الرقى والتقدم ومسايرة الزمن» .

رابعاً : وقد أدى ذلك بجانب كبير من الفقهاء الاقدمين وأغلب المعاصرين الى النظر الى المصلحة الاجتماعية نظرة نصية نقلية.. فالمصلحة ليست ما يعود على المسلمين من صلاح ونفع وفقا لما تأتي به المستجدات وتطورات الحياة ، بل هي أولا وأخيرا المصلحة كما يراها النص وفقا لفهم الفقهاء لهذا النص. فالمسلمون غير قادرين على معرفة مصلحتهم وانما هذه المصلحة مقدرة سلفا بواسطة النص الشرعى إما

بذاتها عند المحافظين وإما بعينها عند المنحررين لقوله تعالى « ما فرطنا فى الكتاب من شئ ». هذا الفهم النصى لعنى المصلحة الاجتماعية يجد أساسه متبلورا فى فقه الشافعى رضى الله عنه وصاغة صياغة أصولية حجة الإسلام العزالى فى كتاباته الأصولية الغزيرة. ويترتب على ارتباط المصلحة فى نظر هؤلاء بالنص واغترابها عن الواقع إن الفقه التقليدى لا يتصور امكان قيام تعارض بين النص والمصلحة. وكيف يمكن أن يفوم إذا كانت المصلحة هى ما نص الدليل الشرعى على الاعتداد به وغيرها وهم وضلال وإن ليس ثوب المصلحة؟ .

خامساً : إن هذا الفهم للعلاقة بين النص الشرعى، والمصلحة الاجتماعية الذى يهدر المصلحة الواقعية إذا تعارضت مع النص والذى يخالف ممارسات الصحابة الأولين، هو امداد لنراث الفقهاء الذين جعلوا العقل تابعاً للنقل، وانعكاساً للاقتناع بعمق بعجز العقل الانسانى عن ادراك طبيعة الاشياء وحده. فصاحب كتاب تطبيق الشريعة يستكثر علينا الأخذ بالمصلحة لقصور عقلنا واضطرابه وعجزه عن ادراك حقيقة المصلحة (ص ٩٧). وصاحب رسالة ضوابط المصلحة يعلن فى وضوح شديد عن عجز العلوم الاجتماعية والطبيعية ومناهج البحث التجريبى عن تقدير مصالح الناس، فالعقل عنده لا يستطيع أن يستقل بفهم المصلحة فى جزئيات الأمور وعنده أيضاً أنه لا يصح للخبرات العادية

أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها . «فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة من أن الربا لابد منه لتنشيط حركة التجارة والنهوض بها (وفقا لفهمه هو لمعنى الربا). ولا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلا من أن الجمع بين الجنسين في مرافق المجتمع يهذب الخلق ويخفف شره الميل الجنسي» ثم ينتهي الى نتيجة مؤداها ضرورة ، ان تعرض نتائج الخبرات والبحوث على نصوص الشريعة فما عارضها أهدرناه وما وافقها أخذنا به .

★★★

تلك هي المكانة الحقيقية للعقل عند أهل النقل . عقل عاجز وقاصر ومضطرب، وتلك هي مكانة المصلحة الاجتماعية لديهم . فلا مصلحة إلا ما قرره النص، وهم بهذا متكرون للتراث العقلاني للصحابة الأوائل الذين اعتبروا أن مصلحة المسلمين لها الشأن الأكبر وان خالفت نصا، وهم بذلك يتنكرون لفقه المصلحة الاسلامى ويعجزون عن الامتداد بمناهجه إلى قضايا عصرنا الراهن .

الفصل التاسع

فقه المطاردة !!

نؤكد على ما ذكرناه فى مواضع سابقة مرارا من أن الصياغة الصحيحة لمعادلة العلاقة بين النص الدينى والواقع الاجتماعى هى السبيل الوحيد لإعادة الوفاق ورفع التخاصم المصطنع بين الماثور عن الماضى والمنظور فى الحاضر ، أو بين العقل والنقل ، أو بين التراث والمعاصرة ، أو بين النص الواجب الاحترام والمصلحة الاجتماعية الواجبة الاعتبار .

ومظاهر المعاناة والعنف التى يعانىها مسلمو اليوم فى مختلف بقاع عالمهم المتترامى ، فى أفغانستان حيث الطالبان ، وفى إيران حيث الموللات وشيوخ المرجعية ، وفى السودان حيث الاستبداد العسكرى تحت مظلة النصوص والصياغات الدينية ، وفى مجتمعات أخرى يمارس فيها البعض الاحتجاج الدموى المقدس ، كل هذ المظاهر ترد على المستوى الفكرى والثقافى لسبب واحد هو الانغلاق على الفهم الحرفى (المتفاوت) للنص وذلك على وجه التعبد والتقرب

إلى الله ، وقهر الواقع واضطهاده مع الاغتراب عن قيم العصر نعبد
أيضا لله وتقربا إليه . وقضية على هذا القدر من الخطورة تستحق من
الباحث والقارئ على السواء ، دأبا في المتابعة ، واصرارا على رد
المسائل إلى أصولها والفروع إلى جذورها ولو عانى في ذلك الإرهاق كل
الإرهاق .

* * *

وما نود أن نؤكد عليه تكرارا وتكرارا ، أن مظاهر (الأصولية)
التي يشهدها مجتمعنا اليوم على سلوك كثير من العامة في تمسكهم
بالمظهر دون الجوهر والتي نعانى من ارتداداتها على ممارسات الساسة
الإسلاميين بمختلف فرقهم إنما هى فى كثير من جوانبها تعبير عن
حالة عقلية لازمت المجتمعات الإسلامية منذ عضورها المبكرة ساد
فيها منهج النقل على منهج العقل ، وعلا فيها صوت التعبد بالتحريم
والتضييق على المسلمين . وخلاصة حديثنا هذا وأحاديثنا السابقة أنه
رغم تعدد الإتجاهات فى الفقه الإسلامى على المصل الممتد ما بين
العقل والنقل ، فإن بعضا من الفقهاء المعاصرين يساهمون عن وعى
وإدراك أو عن غير وعى استطرادا بالقصور الذاتى وراء تفاليد
المهنة ، يساهمون فى تنمية النزعة الأصولية وتأجيج أوارها بين
العامة والخاصة لأنهم لا يعرضون لهم فى خطابهم المنتشر إلا

تقاليد النقل ويحبون عنهم تقاليد العقل وهي كثيرة . ثم إنهم - أى الفقهاء المعاصرين - عجزوا أو نعاجزوا جميعا عن الامتداد بتقاليد العقل كما أرساها أبو حنيفة فى استحسانه ، والمالكية فى فقه المصالح وسد الذرائع ، بل والصحابة الأولون فى ممارساتهم ، عجزوا أو تعاجزوا عن الامتداد بفقه العقل هذا إلى مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة وقضاياها الملحة .

★★★

وهكذا ظلت الساحة الإسلامية مفتوحة حتى اليوم لتقاليد فقه النقل المتمثلة فى الإلتزام الكامل والمطلق بالنص أيا كان السباق الاجتماعى والتاريخى الذى ورد فيه النص وأيا كانت مقاصده أو مراميه ،

ونحسب أن إمام أهل النقل هو الإمام الشافعى رضى الله عنه وهو نفسه صاحب علم أصول الفقه الذى يحكم منطق الاستدلال فى الفقه الإسلامى حتى اليوم فى تياره الغالب .

يقول الشافعى فى الرسالة : «وليس يؤمر أحد أن يحكم بحق إلا وقد علم الحق ، ولا يكون الحق معلوما إلا عن الله نصا أ دلالة من الله ، فقد جعل الله الحق فى كتابه ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم فليست تنزل بأحد نازلة إلا والكتاب ينص عليها

نصاً أو جملة .. فإن قال قائل : « رأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة ولا يوجد الناس اجتماعوا عليه (أى لا يوجد فيه إجماع) فأنمرت بأن يؤخذ قياساً على كتاب أو سنة أيقال لهذا قيل عن الله ؟ قيل نعم ، قيلت جملة عن الله ، فإن قيل ما جملة ؟ قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة » .

ويقول أيضاً : « لبس لأحد أبداً أن يقول فى شئ حل أو حرم إلا من جهة الخبر ، وجهة العلم الخبر فى الكتاب والسنة والإجماع والقياس » .

فالأحكام الشرعية على تنوعها وتنوع الوقائع التى تحكمها زماناً ومكاناً لا تؤخذ عند الشافعى إلا من الكتاب والسنة وما يحمل عليهما كالإجماع والقياس لأن جهة العلم عنده هو الخبر فحسب « فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها » . فموقع العقل عنده ليس فى تلمس حلول الواقع بالنظر إلى القوانين الموضوعية الحاكمة لهذا الواقع وإنما فى الاستنباط الشكلى لهذه الحلول من النص (الخبر) الذى هو ضرورة الإيمان منضمناً إياها . فالعقل عنده ليس عقلاً تجريبياً يستفرد الواقع وإنما هو عقل تحليلى شكلى يستنتق حلول الواقع من النص ذاته . ويلاحظ د . حسين حامد حسان عن حق أن « العقل

عند الشافعى لا مدخل له فى الاستقلال بالتشريع وإنما هو من الدلائل التى يسترشد بها المجتهد فى الوصول إلى العين القائمة التى يتوخى معرفتها بالقياس» (نظرية المصلحة فى الفقه الإسلامى ، القاهرة ، ١٩٧١ ص ٣١٧) . حقيقة أن الشافعى رضى الله عنه قد خفف من غلواء التصاقه بالنص وأخذته بالنقل بأن توسع فى القياس وأخذ بما يعرف بقياس المعانى . إلا أنه من ناحية أخرى أنتم الحكم بمجرد الرأى واعتبر الاستحسان الذى توسع فيه أبو حنيفة من قبيل «التلذذ» أو التشهى أو الحكم بالهوى ومن استحسن فهو عنده قد شرع وحكم بالهوى .

ونظن أن تقاليد النقل هذه كما صابغها الشافعى عند وضعه لأسس الأصول هى التقاليد التى مازالت حاكمة لمنهج الاستدلال الفقهى حتى اليوم والحاكمة لمفهوم العامة والخاصة والساسة الإسلاميين على السواء للعلاقة بين النص والواقع أو بين الشرع والمصلحة .

ألبس هذا ما يقرره صاحب كتاب «تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين» عندما يقرر منظرًا لمنطق حاكمية فقه الأقدمين على واقع المعاصرين فيقول : «والمجتهد فى شريعة الله لا يُصدر أحكامًا بمجرد عقله بل يبحث عن حكم الله لأنه لا حكم

لأحد سواه» (ص ٢٤) وحين يصدر حكمه بالكفر على القوانين الوضعية فيقول : «فالقول بأن الفقه الإسلامى لا يغطى أحكام الحوادث الكثيرة المتجددة فنلجأ إلى القوانين الوضعية لتكمله لا محل له ؛ لأن الفقه الإسلامى يعطى أحكام الله بواسطة الأدلة الدالة عليها ، والقوانين الوضعية تعطى أحكاما من وضع البشر ، فإذا أخذناها لا نستطيع أن نقول عليها إنها أحكام الله ، ولأنها تحل ما حرمة الله» (ص ٢٨) .

هذا المنهج النقلى من رد أحكام الواقع إلى النص وحده لا إلى أهل الخبرة والدراة هو المنهج الحاكم لكثير من صور الفتوى فى زماننا، فرغم أن صاحب كتاب «الفقه الإسلامى - مرونته وتطوره» قد خصصه لبيان كيف يواكب هذا الفقه مشاكل العصر فإن مثالا واحدا نقدمه يوضح سبادة المنهج النقلى إلى حد المغالاة . ففي فصل عقده المؤلف لعرض الفتاوى النموذجية للاجتهاد فى العصر الحديث يتحدث فى معرض تناوله لنقل الأعضاء من الناحية الشرعية عن حكم استبدال الذهب بجزء من جسم الإنسان . ويستشهد فى إباحة ذلك بحديث «عرفجة بن أسيد الذى أصيب أنفه يوم الكلاب فاتخذ أنفا من الفضة فأتى فأمره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يتخذ أنفا من ذهب . وقد أخذ بهذا الحديث فقهاء الحنفية فى باب الحظر والإباحة ،

وفقهاء الحنابلة .. وفقهاء الشافعية .. واختلفت كلمتهم فيمن ذهب
أصبعه وكفه وفدمه هل له أن يتخذها من فضة أو من ذهب بين محرم
ومبيح» (راجع ، المرحوم فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق على
جاد الحق ، الفقه الإسلامى ، مرونته ونطوره ، القاهرة ١٩٩٥ ، ص
٢٤٣) .

على أن هذا الفقه لم يتطرق عند الفتوى إلى أن حديث رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) ليس من الأحاديث التشريعية ، بل قاله
الرسول (صلى الله عليه وسلم) بما له من خبرة دنيوية بما يصدق
عليه حديثه (صلى الله عليه وسلم) «أنتم أعلم بشئون دنياكم» . ولم
تتطرق الفتوى أيضا إلى أن آراء الفقهاء فى اتخاذ أعضاء من
الفضة والذهب قد صيغت فى وقت لم يظهر فيه علم تحليل الأنسجة
ولا تقدمت فيه أبحاث المناعة والتوافق ، مما يجدر معه نك مسلمى
اليوم لشئون دنياهم وفقا لتقدم معارفهم ولفوانين العلمية
الموضوعية الحاكمة لهذه الشئون ، ولكنه منهج الالتصاق بالنصوص
الذى أرسى تقاليده الإمام الشافعى رضى الله عنه ومازال حاكما
للتقاليد الفكرية للخطاب الإسلامى الرسمى والشعبى الشائع بيننا
اليوم .

★★★

فى مواجهة هذا الخطاب النصى النقلى الذى يحجم دور العقل ويلجمه ويجعل من المصلحة الاجتماعية 'مقولة يهيمن عليها النص وحده ولا يبحث عنها فى القوانين الموضوعية للواقع المتجدد ، فى مواجهة هذا ظهر فى القرن السابع الهجرى فقه جديد يعلن صراحة اعتماد مصالح المسلمين ورعايتها وان نعارضت مع النص الشرعى عملا بالحديث الشريف : « لا ضرر ولا ضرار » وصاحب هذا الفقه هو الإمام أبو ربيع سلیمان بن عبد القوى بن عبد الكريم بن سعيد المعروف بنجم الدين الطوفى (٦٥٧ - ٧١٦ هـ) .

ونجم الدين الطوفى الحنبلى صاحب نظرية إعلاء المصلحة كان يعد بإجماع من أرخوا له - فقيها حنبليا أصوليا متفطنا ، فالذهبي يقرر أنه كان «ديننا ساكننا قانعا» والصفدى يقول إنه كان «فقيها حنبليا عارفا بفروع مذهبه مليا ، شاعرا ، أدبيا ، فاضلا لبيا ، له مشاركة فى الأصول ، وهو منها وافر المحصول ، قيما بالنحو واللغة والناريخ وغير ذلك ، وله فى كل ذلك مقامات ومبارك ولم يزل كذلك إلى أن توفى رحمه الله» (راجع ، د. مصطفى زيد ، المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى ، ط ٢ ، القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٢) . ترك نجم الدين الطوفى ثروة وذخيرة هائلة من كتب العلم فآلف فى علوم القرآن والحديث سبعة كتب وفى الفقه وأصوله اثنتين وعشرين

كتابا وفي اللغة والأدب عشرة كتب . على أن ما حقق له الشهرة وحقق لاسمه الذبوع ، خاصة لدى الهجائين من أهل النقل والتعبد بالتفسير على المسلمين ، فهو مصنفه في شرح الأربعين النووية وهي الأحاديث التي جمعها الإمام محيي الدين النووي . وتوقف الطوفى طويلا عند شرح حديثه صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار » وانتهى من هذا الشرح إلى اعتبار رعاية المصلحة دليلا شرعيا بل أقوى أدلة الشرع وإن تعارضت مع النص الشرعى . كان الطوفى مدركا خطورة ما هو مقدم عليه ، وأنه بكتابات هذه إنما يعارض تيارا مستقرا لدى الفقهاء ولدى العامة على السواء أنه لا اجتهد مع النص ، ولذلك نجده في مقدمة كتابه يمهّد القارئ لمطالعة هذا الأمر الجلل بقوله : « أوصيك أيها الناظر فيه ، المحيك طرفه في أثنائهم ومطاييه ، ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك ، وأحاط به علمك ، بل أجد النظر وجدده ، وأعد الفكر ثم عاوده فإنك حينئذ جدبر بحصول المراد ، ومن يهد الله فما له من مضل ، ومن يضل فما له من هاد » . ثم يتحدث الطوفى بعد ذلك تفصيلا عن العلاقة بين المصلحة والنصوص . ويبين لنا أن رعاية مصالح المسلمين ودفع العسر والضرر والمشقة عنهم . وأن هذا مستفاد من صريح آيات القرآن وصريح السنة وخاصة بحديث أنه « لا ضرر ولا ضرار » فإذا تعارضت المصلحة مع النص

اعتبرت المصلحة تخصيصا للنص وأن هذا ليس افتئاتا على النصوص بل تطبيقا للنصوص التي نوجب رعاية المصلحة . ويمكن أن نلخص رأي الطوفى فى العبارة القصيرة التالية التى ساقها تعبيرا عن رأيه : «أما مصلحة سياسة المكلفين فى حقوقهم فهى معلومة لهم بحكم العادة والعقل فإن رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أن أحلنا فى تحصيلها على رعايتها» .

من هذه العبارة ، ومن غيرها من تقارير الطوفى نستطيع أن نتتبع الملامح النظرية التالية لهذا الفقه السافر فى عقلانيته :

أولا : أنه على عكس ما يقرره النقليون ليست المصلحة الاجتماعية بالمعنى الكامن المضمحل مسبقا فى النص الشرعى وما على المجتهد إلا بذل الجهد فى اكتشافه بمنهج نقلى ، بل هى معنى يكمن فى واقع المجتمع المنجدد نكتشفه بحكم العادة والعقل أى بالعرف والبحث التجريبي .

ثانيا : أن التعارض بين النص الشرعى والمصلحة بالمعنى السابق أمر وارد ومتصور الحدوث مع تطور المجتمعات الإنسانية وتراعى تجاربها زمانا ومكانا ، وأنه إن عذر التوفيق وجبت رعاية المصلحة بطريق تخصيص النص .

ثالثا : أن الطوفى لم يقفز على المنهج النقلى الذى كان يظل

الفقه الإسلامى منذ عصر صياغة الأصول بل استخدم مناهج هذا الفقه ذاته لتجاوز مناطق الجمود فيه بالاستناد إلى صريح النصوص الشرعية من الكتاب والسنة للتوصل إلى نتيجة مؤداها أن مصالح المسلمين أولى بالاعتبار وإن تعارضت مع النصوص .

★★★

ولم يكن لراى على هذا الفدر من الجرأة أن يمر دون أن ينبرى فقهاء النقل لمطاردته وملاحقته ومحاولة اغتيال صاحبه فكريا وأديبا . أما عن الاغتيال الفكرى فلم يسلم منه الطوفى فى حياته على أرض مصر بعد أن هاجر إليها . فقد انهم الطوفى فى حياته بالتشيع والرفض ، وغضب عليه أستأذه القاضى سعد الدين بن الحارثى لمخالفته له فحوكم وعزر وطيف به أنحاء المدينة ونفى إلى قوص وغادر القاهرة فلم يعد إليها (مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٧٥) .

أما عن الاغتيال الفكرى والأدبى فظل ملاحقا له فى حياته وبعد مماته فهجاه ابن رجب المکتوم هجاء شديدا بل ونسب إليه شعرا يهجو فيه نفسه . وكتب الشيخ محمد زاهد الكوترى مقالا بعنوان «شرع الله فى نظر المسلمين» يقول فيه : «ومن جملة أساليبهم الزائفة فى محاولة تغيير الشرع بمقتضى أهوائهم قول بعضهم إن مبنى التشريع

فى المعاملات ونحوها المصلحة فإذا خالف النص المصلحة يترك النص ويؤخذ بالمصلحة . فبالخبرة من ينطق بمثل هذه الكلمة . وما هذا إلا محاولة نقض الشرع الإلهى لتحليل ما حرمه الشرع باسم المصلحة . فسل هذا الفاجر ما هى المصلحة التى تريد بناء شرعك عليها ؟ ... ثم يتابع ويقول : « أول من فتح باب هذا الشر - شر الغاء النص باعتباره مخالفا للمصلحة - هو النجم الطوفى الحنبلى ... وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله ولم يتابعه من بعده إلا من هو أسقط منه » .



وهكذا برز فقه المطاردة والملاحقة لوآد بصيص محاولة عقلانية يدعون فيها صاحبها إلى اعتبار مصالح المسلمين . حقيقة أن الباحث يقابل مع هذا أمثلة عديدة لفقهاء النقل المتأدين فى التعامل مع الطوفى ومناقشة آرائه . من ذلك فضيلة الشيخ محمد أبو زهرة الذى يقول : « إنه لا ينقص من قدر الطوفى أن يكون شيعيا ولا يزيد من علمه أن يكون سنيا فهو فى الحالى العالم العميق والدارس الذى خاض فى العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها ... » (تقديم رسالة د. مصطفى زيد ، ص ٩) .. وهناك من ناقش الطوفى واختلف معه اختلاف العلماء الأجلاء مثل فضيلة الشيخ عبد الوهاب خلاف فى دراسته عن « مصادر التشريع الإسلامى فيما لا

نصر فيه» (ص ٨٠) وفضيلة الشيخ على حسب الله والدكتور محمد يوسف موسى وغيرهم. بل إن من الفقهاء المحدثين من تأثر بفقهِ الطوفى ومذهبه فى تغلب المصلحة على النص ان تعارضت معه فى مسائل المعاملات . من هؤلاء فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام النى نوقشت بالأزهر ونشرت فى الأربعينات والذى عرضنا لأرائه تفصيلا واستشهدنا بكتاباتهِ فى مواضع سابقة . بل إنه فى رسالته المبكرة يثنى على الطوفى قائلا : «وأما نجم الدين الطوفى فقد فتح باب المصالح على مصراعيه فى أبواب المعاملات وقدمها على كل دليل حتى النص والإجماع» ثم يضيف قائلا عن الطوفى «بأنه أحد الأعلام الثلاثة الأحرار فى مذهب الحنابلة» ، ويقصد بالعلمين الآخرين ابن تيمية وابن القيم .



كان ذلك رأى صاحب رسالة تعليل الأحكام مُنذ نصف قرر عندما كان الحوار محكوما بمنهج العلم وبتقاليد العلماء ، أما عندما دخلت السياسة وأهواؤها حلبة المناقشة فقد نشر فى الثمانينات كتابا عن تطبيق الشريعة يهاجمنا فيه لأننا أثينا على الطوفى ومذهبه مثلما أثنى عليه هو فى الأربعينات .

فى الأربعينات كان صاحب رسالة تعليل الأحكام يدافع عن

الطوفى ويوصينا بالتأدب فى مناقشة أفكاره ويقول : «ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفى هذا بكلام من هذا القبيل حمله عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال القيد وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد... وأنت خبير بأن هذا ليس طريقا صحيحا لمناقشة الآراء» .

صاحب هذه العبارات العقلانية نفسه هو الذى يهاجم الطوفى فى الثمانينات وينهمه بالشيوعية والرافضية والزندقة ويخاطبنا عندما نناقش آراء الطوفى قائلا : «يا لك من تلميذ عاق نخالف أستاذك الذى أوحى إليك بالفكرة ، وصدق الله فى قوله «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم» . .

لا ، ليس للقارئ أن يندهش أو يتعجب من هذا التناقض وهذه المفارقة ، لأن الرأى عندما بنغمس فى رذائل السياسة تتوه الحقيقة بل تذبح ذبحا فداء الطامع والأهواء . إذ تصبح مطاردة العقل وأصحابه واجبا مقدسا آيا كانت الوسائل المستخدمة فى هذه المطاردة ، موافقة لصحيح الشرع أو مخالفة له .

الفصل العاشر

أسئلة الإيمان والتقدم

● تساؤلات عديدة من حق القارئ أن يتساءلها في معرض الحديث عن موقع العقل في تراثنا الفقهي الاسلامي، وفي معرض الحديث عن العلاقة بين نصوص هذا التراث وواقعنا الاجتماعي المتجدد. تساؤلات مبعثها لزوم الحفاظ على الايمان وثوابته ومقدساته من ناحية، والحفاظ على قيم العقلانية والتقدم ومراعاة مصالح المجتمع من ناحية ثانية .

السؤال الأول : أليس في القول بأن مناط الشريعة المقاصد وليس مجرد الاحترام الشكلي لظاهر النصوص مخالفة لمتطلبات الاعتقاد والايمان القويم؟، ثم، أليس في القول بالانحياز الى المصلحة الاجتماعية إن تعارضت مع النص الشرعي ولو على سبيل التخصيص والاستثناء، انفلاتا من ريق الشريعة بأكملها مادامت الشريعة هم مجموعة من النصوص الملزمة؟ .

السؤال الثاني. هل من الممكن أن ندعو الى العقلانية، أو أن نبحث عن مجال للعمل في مجال فقه المعاملات فقط دون أن تسود هذه

العقلانية فى كل فروع المعارف الاسلاميه الأخرى كالفلسفه أو علم الكلام وعلم الحديث والتفسير وغيرها؟ أليس النسق الفكرى الاسلامى نسقا متكاملا لا يمكن تجديد شق منه إلا بتجديد باقى أجزائه وعناصره؟ .

والسؤال الثالث : أليس هناك نقطة فى منتصف الطريق يلتقى عندها دعاة النقل ودعاة العقل المعاصرون يحافظون بالالتقاء فيها على إيمانهم كما يحافظون على حق مجتمعاتهم فى المعاصرة والأصالة فى الوقت نفسه، وعلى حق شعوبهم فى التقدم العقلى والمعرفى مستندة الى أصولها التراثية؟ .

بلك هى التساؤلات الجوهرية التى نراها محصلة حديثنا فى البحث عن العقل فى العلاقة بين النص والواقع فى تراث المسلمين وحاضرهم. والاجابة على هذه التساؤلات بهدوء وبلا تشنج هى الضوء الكاشف للطريق الفويم الذى يجب أن يقطعه المتحاورون سعيا للوصول الى الحقيقة. ولا نستطيع أن نزعم أننا نملك إجابات شافية على كل تساؤل بقدر ما نملك افتراضات للإجابة تصلح لاختبار صحتها من فسادها. بل اننا سنلزم أقصى درجات الحذر وطلب السلامة الفكرية بأن نتجنب الخوض فى الحديث المباشر الذى يعرض وجهة نظر قاطعة لا نملكها ، بل سندع الآخرين يتحدثون لتقديم ما يرونه من افتراضات للإجابة عن

هذه التساؤلات طالبين من القارئ أن يعمل عقله وأن يسبغ قلبه فى الوقت نفسه لاختبار صحة هذه الفروض من فسادها .

★★★

هل الانحياز إلى مصلحة المسلمين وإن خالفت ظاهر النصوص خروج على مقنضى الايمان؟ وهل الأخذ بالمعقول وإن خالف المنقول تحرر من ريفه الشريعة بأكملها؟ هذا هو السؤال الأول. والاجابة عن هذا السؤال عند المحافظين من فقهاء النقل وأهل السلف بالايجاب طبعاً. فالتحرر من النص انحيازاً للعقل أو المصلحة يخرج الانسان من تحت مظلة الشريعة بأكملها لأن الشريعة عندهم مجموعة من النصوص. نجد ذلك واضحاً عند الشافعى إمام أهل النقل وصاحب مقولة أن العلم مصدره الخبر. بل نجده أيضاً عند من يحسبون من تيار العقلانية من الفقهاء مثل ابن القيم والشاطبى. ومع ذلك فقد جدد هؤلاء العقلانيون وأبدعوا فى إقامة صرح عبقرى هائل من الوسائل النصية للموازنة بين العقل والنقل أو بين المتغير والثابت . من تلك الوسائل قاعدة سد الذرائع وتخريج المناط وتحقيقه فضلاً عن الوسائل المنطقية مثل تخصيص العام وتقييد المطلق وغيرهما مما لا يتسع له الحديث .

إلا أن من الفقهاء الأقدمين والمعاصرين من واجه المسألة بصراحة وتعامل معها على نحو سافر انحيازاً للمصلحة الاجتماعية دون تردد أو

تكلف باصطناع وسائل أصولية لتبرير هذا الانحياز. من الفقهاء الأقدمين الذين ساروا على هذا الدرب نجم الدين الطوفى الذى عرضنا لأرأته فى حديث سابق. ومن المحدثين الامام محمد عبده الذى قال بتخصيص المفعول للمنقول فى حالة المعارض وتعذر النوفيق.

على أن أجنسر المعاصرين الذين تناولوا المسألة منحاين للعقل والمصلحة بوضوح دون أن يروا فى ذلك مساسا بالايمان هو فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام. وإذا يفرق فضيلته بين أحكام العبادات وأحكام المعاملات يقول : «فمن المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منا أولا وآخر الامتثال ، ولا دخل لاعتبار المصالح فيها» (ص ٢٩٦) . ويبين لنا أن الشارع توسع فى بيان العلل والمصالح فى تشريع المعاملات عكس العبادات وهذا تنبيه منه سبحانه وتعالى إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسبر بمعاملتنا فى وادى المصالح، ولا نجمد على المنصوص الذى ربما ورد لمصلحة خاصة ولطائفة خاصة وباقلبم خاص ولرمن خاص» (ص ٢٩٦ - ٢٩٧). إقرار صريح سافر من أحد الشيوخ الأجلاء تردد فى رحاب جامعة الأزهر فى الأربعينات يعلن نسبية التشريع الإسلامى فى مجال المعاملات وارتباطه بخصوصية المصلحة والمجتمع والزمان والمكان، وهذا قول يخشى الكثيرون عواقب تردده اليوم تحسبا للاتهام بالكفر واتقاء لدعاوى التفريق بين المرء وزوجه.

على أن شيخنا لا يطلق هذا القول دون قيد بل ينسب الى الآخرين
 تفرقة بين أحكام المعاملات التي تدور مع المصلحة والعقل، وتلك التي
 يوجد بها قدر من التعبد. فالأولى تتغير بتغير المصالح ومقتضيات
 العقول والثانية ثابتة لارتباطها بالتعبد. فما ظهر فيه التعبد من أحكام
 المعاملات وجب التسليم به والوقوف مع النصوص. ولكن شيخنا لا يقدم
 لنا كما لم يقدم غيره معيارا قاطعا فارقا بين أحكام المعاملات التعبدية
 التي يائتم من يتركها، وأحكام المعاملات غير التعبدية التي تدور مع
 المصلحة، وإنما يقتصر على تقديم عدد من الأمثلة لأحكام المعاملات
 التعبدية دون أن يوضح ما هو المعنى الحاكم لهذه الأمثلة وغيرها، أي
 دون أن يبين لماذا كانت هذه الأحكام بالذات دون غيرها أحكاما تعبدية.
 من قبيل ذلك. الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول،
 والفروض المفدرة في المواريث، وعدد الأشهر في عدة الطلاق والوفاء.
 فهذه الأمور كما يقول الشيخ «قد فهمت الحكمة فيها إجمالا ولكن
 التفصيل عجزت العقول عن ادراكه» (ص ٢٩٧) ولكن هناك أسئلة
 جوهرية لا نجد اجابة عنها ولا بد أن نلح في طلب هذه الاجابة. منها
 لماذا كانت هذه الامور بالذات احكاما تعبدية دون غيرها من أحكام
 المعاملات؟ ولماذا نتغافل عن أوجه الحكمة المعلنة في تشريع هذه
 الأحكام ولا نطبق عليها مبدأ النسبية الذي طبقه البعض على غيرها من

أحكام المعاملات؟ يقول المؤلف : «فلا يقال من جعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكلف بالانفاق على زوجته وأولاده وأما هي فلها زوج ينفق عليها.. كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم، فلا داعى للانتظار هذا الزمن الطويل اذا تيقنا بالبراءة» (ص ٢٩٧) مرة أخرى نواجه بمنهج النهى عن التساؤل والنهى عن طلب اجابة شافية.

ويلاحظ القارئ أن بحثنا عن العقل، فى هذا الحديث والأحاديث السابقة كان محصورا فى دائرة الفقه وأحكام المعاملات دون أن يمتد الى دوائر أخرى لا نقل أهمية من دوائر النسق الفكرى الاسلامى وهذا صحيح، وصحيح أيضا أنه من غير العلمى ومن غير العلمى سواء بسواء أن نفصل بين الفقه ويمثل الجانب القانونى من التراث الاسلامى، وبين الجوانب الفلسفية والفكرية الأخرى لهذا التراث ، وانما هى الرغبة فى اطفاء حريق اشتعل فى الأطراف وبدأ يمتد الى قلب حركة التقدم فى المجتمعات الاسلامية. حريق أشعله العامة والغوغاء ومهد له بمنهجهم الفكرى الفقهاء السلفيون من أهل النقل والإلتفات عن العقل.

فليس غريبا على القارئ ذلك الضوء العقلانى الباهر الذى أضاء به المتكلمون وخاصة المعتزلة جوانب الحياة الفكرية الاسلامية . وليس

غريبا عليه أيضا أن الجدل والحوار بين المعتزلة وهم أهل العقل والتجديد والاشاعرة وهم من أهل النقل والمحافظة قد ترك بصماته الواضحة على مختلف تيارات الفقه والقضايا التي نعرض لها الفقهاء، وإن كان هؤلاء أكثر انحيازاً لفكر الأشاعرة بحكم أن النقل هو أغلب صناعتهم وبضاعتهم. ويذكر لأبي حنيفة إمام أهل الرأي وصاحب منهج الاستحسان والتشدد في قبول الحديث أنه تتلمذ مبكراً في حلقات علم الكلام ومجادلات المعتزلة، لذا اتسم فقهه بالتححرر والعقلانية ومراعاة الاعتبارات العملية.

بل إن منهج المتكلمين المعتزلة - وهم أئمة العقلانيين الإسلاميين - قد ترك تأثيره في مجال معرفي قد يحسب الكثيرون أنه بمنأى عن التأثيرات الفكرية العقلانية وهو علم التفسير، فقد يبدو للوهلة الأولى أن علم تفسير القرآن الكريم هو أكثر العلوم الإسلامية التصاقاً بالنص مادام موضوعه يدور حول إيضاح المدلول اللغوي للنص القرآني. ولكن الأمر فيه تفصيل أكثر من ذلك بكثير. إذ يقسم دارسو تاريخ الفكر الإسلامي علم التفسير إلى تفسير الرواية وتفسير الرأي. فالأول يعتمد على رواية مفسر عن مفسر وصولاً إلى بعض الأحاديث المنسوبة للرسول (صلى الله عليه وسلم) تفسيرا لبعض آيات القرآن الكريم، وتاماً مثلما كثر الوضع في الأحاديث، كثر الوضع والاختلاق في

تفسيرات الرواية، وهى التفسيرات التى بردها كثير من أئمة المنابر على مسامع العامة اليوم، يشعلون بنريدهم للروايات المرجوحة واشاعتهم للاسرائيليات لهيب التعصب والانغلاق ومعاداة العقل. (راجع فى تفصيل ذلك كله أحمد أمين، فجر الاسلام، القاهرة ١٩٧٨، ص ١٩٥ وما بعدها. ضحى الاسلام، ط ١٩٧٩، ص ١٠٦ وما بعدها. ظهر الاسلام ط ١٩٧٧، ج ٢، ص ٣٧ وما بعدها).

‘ وعلى الجانب الآخر كان للمعتزلة الفضل فى اشاعة التفسير بالدراية أى بالرأى وفى اشاعة الفهم العقلانى لكثير من نصوص القرآن الكريم. وأبرز مثال على ذلك تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف. فقد بلغ فيه ذروة التفسير بالرأى. وهو بلجا كثيرا الى المجاز فى تفسير آيات القرآن التى نستعصي على أفهام المفسرين، فهو يفسر قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة» بأن الرؤية بالفؤاد لا بالأبصار. ويفسر قوله تعالى «انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال» بأن الأمانة هى الطاعة. ويقول عن قوله تعالى «لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله» أن هذا تمثيل وتخيل. «وكذلك فعل فى كل ما بدل على تجسيم الله كاليد والوجه والعرش والاستواء ونحو ذلك فكلها عنده مجاز أو استعارة لا حقيقة لها لأن الله منزه عنها» (ضحى الاسلام، الطبعة الخامسة، ج ٢، ص ٤٣).

العقلانية اذن منهج مقابل للمحافظة وجد انعكاساته فى كل فروع المعارف الاسلامية بدءا من علم الكلام وحتى الحديث والتفسير ، وانما كانت هذه الانعكاسات مضبوطة ومحدودة فى مجال الفقه لأنه مجال ينعلق بضبط السلوك وهو أكثر مجالات المعارف محافظه وعزوفاً عن التجديد. ومع ذلك لم يسلم هذا المجال بقدر أو آخر من تأثير الاتجاهات العقلانية كما سبق وأوضحنا.



ونأتى فى ختام القول الى التساؤل الثالث : هل من سبيل الى نقطة للالتقاء بين أهل العقل وأهل النقل وفاء لمسئولية كبرى فى تجاوز محنة العقل الإسلامى ودفع المجتمعات الاسلامية قدما الى الأمام؟.

أحسب أن هذا الالتقاء واجب وضرورى وممكن ، هو واجب وضرورى لأننا لا نملك ترف المعارك الفكرية التى تنصب فيها حلقات الشجار الثقافى، والثوب العقلى للوطن مهلهل وغلمانه الجهلاء يهيمنون فى الطرقات بالسلاح دفاعا عن عقيدة غائبة. وهو ممكن ان خلصت النيات فى طلب الحق والحقيقة وخلصت القلوب فى طلب الايمان النقى وخلصت الأهواء من نوازع السياسة. اننى لا أدعو أحدا للتخلي عن مواقفه الفكرية طلبا لمصالحة ثقافية نغلق الجروح على أسبابها ، وانما ادعو الجميع الى المراجعة المخلصة، أدعو أهل النقل الى أن يعقلوا

الواقع ومتغيراته وأهل العقل الى أن يعقلوا النص ومتطلبات الايمان فيه
ولا يمكن أن يكون الايمان نقيض العقل والحرية والتقدم.

★★★

فى افصاح واضح عن الوجه العقلانى للمؤسسة الدينية الرسمية
كانت مقالة الدكتور محمد ابراهيم الفبومى بعنوان : « الاجتهاد
ضرورة دينية واجتماعية » (الاهرام، ١٩ يناير ١٩٩٧، ص ١٠)
والأطروحات التى يقدمها الكاتب لا نملك ازاها إلا التأييد والإكبار،
ونحن نتفق مع الكاتب فى قوله « أن الفقه يمثل لنا طابعا حقيقيا للتفكير
الاسلامى الخالص الذى لم يتأثر بمؤثرات أجنبية»، ولكنه تسليم لا بخلو
من تحفظات حيث تأثرت نشأة جميع العلوم والمعارف فى المجتمعات
الاسلامية بما فيها علم الفقه بحركة الاحياء العقلى العام فى ذلك الوقت
والتي تأثرت بدورها بما كانت تموج به المنطقة من تيارات فكرية أصيلة
ووافدة. ولهذا الحديث تفصيله فى موضع آخر. على أن أهم ما ورد فى
هذا الحديث على حد فهمنا هو رصد المؤلف لحقيقة نسبية النشاط
الفقهى من ناحية وتتبعه لظاهرة التدهور الثقافى فى هذا المجال من
ناحية أخرى. ولا يسعنا إلا أن نتفق مع الكاتب بل ونتحمس لما اقترحه
من بداية طريق التجديد بما اسماه من رفع الحواجز القائمة وتوسيع
الحدود الضيقة بين رجال الفقه ورجال القانون ، ونقل بين أهل النقل

وأهل العقل ، والمنهج الذى يفتρχه الدكتور الفيومى هو منهج عقلانى خالص وهو «دعوة الفقهاء ورجال القانون ليقوموا بتتبع المسائل الفقهية تتبعا موضوعيا تاريخيا فى تطورها فى القرون المتوالية»، أى أنه يدعونا الى دراسة للتاريخ الاجتماعى المقارن للفقه الاسلامى، وهى الدعوة نفسها التى ردها صاحب رسالة تعليل الاحكام إبان توجهه العقلانى المبكر، اذ يقول فى مقدمة رسالته «ولقد أثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف ان كل علم كائن حى وليد الهيئة الاجتماعية يتأثر بمؤثراتها فينمو بنموها ويتطور معها ويجمد عند جمودها» (ص ٧).

وهذا المنهج هو جوهر العقلانية فى دراسة النصوص الفقهية. انه يخلع عن عقل الأمة الجمود والتعصب والتقليد ويؤكد قيمة نسبية المعارف وأدوات التنظيم الاجتماعى ومناهجه: هذه النسبية التى بدون ادراكها يتعذر على الأمم والشعوب احداث انعطافات تحررية فى تراثها العقلى يقوم على التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والعقل والنقل والتجديد والتقليد فى ظل سيادة منهج التسامح الفكرى الذى عرفه المسلمون الاوائل. فهل من رجال ينهضون بالتبعات الثقالة وفاء لحق الدين والوطن؟! .

الفصل الحادى عشر

المرأة فى التراث . التمييز ضد النساء . قراءة فى ثقافتنا الإسلامية ونظامنا القانونى .

إن مجرد طرح السؤال المتعلق بحقوق المرأة أمر يحتاج إلى وقفة ومناقشة، لماذا يثور الحديث بل وتحتدم المعارك حول حقوق المرأة الاجتماعية والسياسية والقانونية فى حين نعتبر حقوق الرجل أمرا مسلما به لا يدور عنها حديث أو حوار وكأنها من قبيل البديهيات .
والإجابة معروفة بطبيعة الحال ولكنها واجبة الإثبات فى مقدمة هذا المقال، أنه لأسباب تاريخية لا داعى للخوض فيها عانت المرأة فى كل المجتمعات قاطبة من صور متعددة من الظلم والقهر الاجتماعى وانعكاسات ذلك القهر من الناحية القانونية.

ولكن ما يلاحظه المثأملون فى حركة موجات الحضارة عبر التاريخ صعودا وانحسارا أن شأن المرأة يعلو ويكتسب مكانة اجتماعية

متساوية مع الرجل فى أوقات الازدهار الحضارى والثقافى وفى ظل النيارات الفكرية التى تعلو من شأن العقل والإنسان فى المجتمع، والعكس صحيح عندما تنتشر دعوات القهر وغيبة العقل واتباع الخرافة يتدهور شأن المرأة فى المجتمع حتى تصل إلى مكانة مشابهة لمكانة الرقبى.

ولا نريد أن نفرط فى عقد المقارنات الناربخية، ولكن الدارسين لتاريخ مصر الفرعونية سرعان ما يستوقفهم ذلك الفارق الهائل فى المكانة الاجتماعية والاهلية القانونية للمرأة الفرعونية فى العصرين الفردين ومكانتها الاجتماعية وأهليتها القانونية فى العصرين الاقطاعيين. وفى عصر الازدهار الفردى كانت المرأة المصرية تتمتع بمكانة اجتماعية مساوية للرجل وبأهلية ابرام جميع التصرفات القانونية كاملة غير منقوصة. وعلى العكس من ذلك تماماً كان الأمر فى عصور التدهور الاقطاعى وبعد فتح مصر بواسطة جيوش الاسكندر عام ٣٢٢ ق.م. بل ان المتأمل لرسم المرأة على المعابد الفرعونية لابد أن يتوقف أمام تلك الرسوم التى ترجع إلى العصور الفردية حيث تظهر قامة المرأة مساوية تماماً لقامة قرينها الرجل، فى حين أن الرسوم التى ترجع إلى العصور الاقطاعية تظهر المرأة إلى جانب الرجل متضائلة منزوية بقامتها القصيرة فى مواجهة القامة الهائلة للرجل، والدلالة الاجتماعية والثقافية لهذه الرسوم واضحة للعيان.

وعلى عكس ما تروج له بعض جماعات الاسلام السياسى عن غير علم من ضرورة حجب المرأة عن المجتمع ووضعها أسيرة جدران أربعة منقبة محجوبة عن المجتمع والثقافة والفكر فى إطار بعض الوظائف الطبيعية الببولوجية ، على عكس كل ذلك يشهد تاريخ ازدهار الحضارة الاسلامية بمكانة سامية للمرأة تكاد لا تعدلها مكانة فى النظام الاجتماعية الاخرى المعاصرة لها . وإذا كنا نسلم ويسلم معنا الباحثون فى العلاقة بين الحضارة والقانون بأن النظام القانونى للمرأة فى المصادر الاولية لتعاليم الاسلام الحنيف وهى القرآن والسنة وهى نظام على درجة راقية من النضج والانسانية كادت فيه المرأة تتساوى مع الرجل وتساوت معه فعلا فى جانب العبادات وهى أغلب مسائل المعاملات، هذا النظام القانونى الراقى الذى هو بكل المعايير ثورة قانونية إنما جاء انعكاسا لحضارة عظيمة بشر بها الاسلام.

وبعبدا عن تقرير أن المرأة كلها عورة وأن الشيطان هو ثالث اجتماع الرجل بها فإن تاريخ المرأة فى صدر الاسلام يشهد لها بمكانة اجتماعية وفكرية رفيعة لا تدانيها مكانة كثيرات من نظيراتها اليوم. فيحدثنا المرحوم الدكتور حسن إبراهيم حسن فى مؤلفه الثقة عن تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى أن النساء العربيات كن فى عهد الخلفاء الراشدين يختلطن بالجمهور ويسمعن خطب الخلفاء

ويحضرن المحاضرات التي كان يلقيها على بن أبي طالب، وعبدالله بن العباس وغيرهما. واشتهر من نساء العرب في ذلك العصر عائشة أم المؤمنين التي أسهمت بسهم وافر في الفقه ورواية الحديث والفتيا والادب والتاريخ والنسب وقادت جند المسلمين يوم الجمل، وأسماء بنت أبي بكر وعكرشة بنت الأطرش التي اشتركت في الحرب بين علي ومعاوية. ومن شهيرات نساء العصر الاموي أم البنين زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك وقد اشتهرت بالفصاحة والبلاغة وقوة الحجة وبعد النظر وكانت لها مكانة ملحوظة في قصر الخليفة الوليد الذي كان يستشيرها في مهام أمور الدولة. وكانت عائشة بنت طلحة بن عبيد الله من النساء اللاتي نبغن في الأدب وأيام العرب والنجوم.

هؤلاء وغيرهن من نساء العرب في صدر الاسلام خير شاهد على أن المرأة المسلمة كانت تمارس دورها الاجتماعي إلى جانب الرجل قامة بقامة ورأساً برأس. ولم يبدأ تدنى وضع المرأة العربية إلا في عهد الوليد الثاني الذي أدخل كثيراً من العادات البيزنطية في البلاط واتخذ الخصيان أمناً في قصره. وكان الاغريق أول من سن تلك السنة السيئة وتفاقمت الأمور عندما تعرض العالم العربي بأكمله لغزوات كاسحة من حاملي التراث البيزنطي «العثمانيين» فنقلوا معهم تلك النظرة السفلية للمرأة وتحولت المرأة العربية منذ بداية القرن السابع عشر إلى عورة تحفظ بعيداً عن الأعين في أقفاص اللذات مع الخصيان والاغوات.

لا لم تكن المرأة في صدر الاسلام بالمنزوية المحجوبة المنقبة، ولا كان المجتمع الاسلامي وقت ازدهار حضارته ينظر إلى المرأة هذه النظرة المتدنية التي يحاول البعض شمولها بها اليوم، ولا كان المجتمع الاسلامي كما يحاول البعض أن يصوره مجتمعا يتصدره الرجال وتتخفى فيه النساء، ويصور لنا الجاحظ العلاقة بين الرجال والنساء في صدر الاسلام أبليغ تصوير كما هو ثابت في رسالة القيان (ص ٥٦ - ٥٧). إذ يقول :

«فلم يكن بن رجال العرب ونسائها حجاب، ولا كانوا يرضون مع سقوط الحجاب بنظرة الفلته» ولا لحظة الخلسة دون أن يجتمعوا للحديث والمسامرة ويزدوجوا في المناسمة والمشافعة، ويسمى المولع بذلك من الرجال الزير المشتق من الزيارة. وكل ذلك بأعين الأولياء وحضور الأزواج. ولا ينكرون ما ليس بمنكر إذا أمنوا المنكر... فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء في الجاهلية والاسلام حتى ضرب الحجاب على نساء النبي (صلى الله عليه وسلم) خاصة، ثم كانت الشرائف من النساء يقعدن للرجال للحديث ولم يكن النظر من بعضهم إلى بعض عارا في الجاهلية ولا حراما في الإسلام».

ومن عجب أن يخرج علينا اليوم من كهوف التاريخ اناس ينتمون بفكرهم إلى العصور الفرعونية الاقطاعية وإلى التقاليد البيزنطية

والعثمانية يريدون اسدال النقاب على عقل المرأة وعلى دورها فى المجتمع قبل أن يسدلوه على وجهها زاعمين أنها تعاليم الاسلام وهو مما يزعمون براء. وإن شئنا الصراحة والوضوح فإن القضية ليست هى موقف الإسلام من المرأة وإنما هى موقف منظومة فكرية وثقافية تخص مصالح اجتماعية وسياسية من قضية المرأة. وليس الهدف الآن هو الدخول فى جدل فقهي حول ما إذا كانت نصوص مصادر الشريعة المتعلقة بالمرأة مساوية بينها وبين الرجل أو تميز بينهما ولكننا ننبه إلى مجموعة من الادوات المنهجية التى لابد أن نعيها جيدا عند مناقشة موقف الاسلام من المرأة وأهم هذه الادوات أن حقوق المرأة وواجباتها فى الاسلام يجب أن ينظر إليها بالنظر إلى السياق الاجتماعى والثقافى الذى أقرت فيه هذه الحقوق والواجبات تماما مثل موقف الاسلام من الرق كنظام قانونى واجتماعى ومثل موقفه من سهم المؤلفة فلويهم ومن الجزية المفروضة على غير المسلمين . فكما أنه لا يزعم احد حتى من اشد الاسلاميين التصاقا بحرفية النصوص بمشروعية الرق فى عالم اليوم لأن الاسلام كان يهدف إلى تحرير الرق تدريجيا فى مجتمع تعود على هذا النظام، فإنه بنفس هذا المنهج يمكن القول إن الفلسفة العامة للإسلام فيما يتعلق بقضية المرأة هى انعتاق المرأة من تسلط الرجل، وأن النصوص التشريعية قد أخذت الأمر بالتدريج حفاظا على تماسك المجتمع وعدم الانتقال به فجأة من نظام اجتماعى كان يند الاناث إلى

نظام مناقض يعترف لهن بالحرية المطلقة. ويصح القول ان المبدأ العام في الإسلام أن النساء شقائق الرجال وأنه لهن مثل الذي عليهن بالمعروف وأن الدرجة التي للرجال عليهن هي درجة نسبية محكومة بظروف المجتمع وفكره وثقافته، وأن المبدأ العام هو مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات العامة والخاصة وأن اتجاه التشريع يجب أن يتجه إلى الازالة التدريجية لمظاهر عدم المساواة غير المبررة بين الرجال والنساء.

نقول ان النظرة المتخلفة والمتسلطة التي يتمسك بها بعض رجال مجتمعنا نحو نسائه هي نظرة رغم اختفائها وراء عباءة الاسلام لا تمت للاسلام تعاليم أو ناريخاً أو حضارة من قريب أو بعيد. وإنما هي نظرة تجتزئ لحظات من تاريخ الانحطاط في المجتمع الاسلامي المتأثر بالانحطاط البيزنطي فتتزع عنها صفة التاريخ وسلبية التاريخ لتعممها في شكل مجموعة من القواعد العامة المجردة المنسوبة إلى الاسلام كشريعة واحكام وتعاليم.

بهذا المنهج وحده منهج تاريخية النظم الاجتماعية ونسبيتها وضرورة التمييز بين أصول الشريعة وثوابتها وبين متغيراتها وعدم الخلط بين التاريخ والاحكام، بهذا المنهج نستطيع أن نزيل كل أوجه التعارض المزعومة بين موقف الاسلام من المرأة وبين روح العصر التي

تلح على إزالة كل اشكال التمييز ضد المرأة وتحض على المساواة بين الرجال والنساء. وتصبح أى دعوة مخالفة لذلك هى دعوة مخالفة لروح الشريعة ذانها تحكمها أسباب اجتماعية وسياسية فى مجتمع يصير على أن يستمر مجتمعا رجوليا وفى وقت نكص فيه كثير من الرجال عن متابعة ركب الحضارة.

وثمة أمثلة لا حصر لها على غلبة المصالح الاجتماعية الرجولية على الدعوة إلى قهر المرأة وتمييزها عن الرجل. فليدلى من يملك الحجة والبرهان على دليل واحد منفق عليه فى الشريعة يمنع المرأة من تولى القضاء ومع ذلك بصر من لا يتورعون عن الخط بين رؤاهم الخاصة وأحكام الشريعة يصرون على منع النساء من تولى منصب القضاء بحجة انهن نافصات عقل ودين. وما الموقف من تعديلات قانون الأحوال الشخصية عام ١٩٧٩ عنا ببعيد حيث أجازها البعض عند صدورها بسبب موافقتها للتريعة وهاجمها نفس من أيدوها بعد تبدل الايام والدول بحجة مخالفتها للشريعة.

والاولى بنا نحن الرجال، والاولى بمشرعينا وأولى الأمر منا أن ننقح نظامنا القانونى ونظامنا الادارى ونظامنا القيمى داخل المجتمع لنظهر هذه النظم كلها من كل شبهة تسلط أو ظلم أو قهر أو مظاهر من عدم المساواة غير الحميدة. لأننا بذلك نكون أقرب إلى روح العصر الذى نحاول اللحاق به وأقرب أيضا إلى روح الاسلام فى فهمها.

الصحيح والمستنير. بل إن موقفنا من قضايا المرأة هو الذى سيحدد موقفنا المتقدم من كثير من قضايا التطور الاجتماعى كالتعليم والثقافة والصحة العامة وضبط النسل والانتاج والخدمات.

وليس من شك فى أن تركيز بعض جماعات الاسلام السياسى على المرأة ومحاولة النأى بها عن أن تكون عضوا فاعلا فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل هو أمر مقصود لذاته ولغيره. أما أنه مقصود لذاته فلا حاجة بنا إلى تفسيره وإثباته، وأما أنه مقصود لغيره فهو أن هذه الوضعية المتدنية للمرأة والتعامل معها ككائن جنسى كفيلة لو تحققت أن تدخل بالمجتمع كله إلى شرنقة التاريخ والحضارة، مجتمع يرى أن ضبط النسل حرام، فينتج بسلا ضعيفا مقهورا لا يباهى به يوم القيامة، مجتمع يرى فى الثقافة كفرا وفى الفكر ارتدادا عن جادة الشرع وفى العقل نطاولا عن ارادة الله وفى التسليم والاتكال النجاة كل النجاة.

ومن هنا فإن أى مشروع حضارى للتقدم الاجتماعى لابد أن يضع قضية التحرير الحق للمرأة فى مقدمة أولوياته لأن هذا أمر مقصود لذاته بحكم قيم الحرية والعدل والعقل لأنه أيضا مقصود لغيره إذ لا نقدم اجتماعى فى أى منحى من مناحى الحياة دون تقدم المرأة.

فلنتحرر إذن بإصرار من أيديولوجية القهر التي يرفع لواءها بعض من يحاولون إرهابنا باسم الدين سواء كان هذا قهرا للفكر أو قهرا للحرية أو قهرا لغبر المسلمين أو قهرا للنساء.

إن حضارة اليوم هي حضارة المساواة ونبذ التمييز غير المبرر. وأبرز صور المساواة هي المساواة بين الرجال والنساء. وتحفل صكوك حقوق الإنسان التي وقعت عليها مصر والنزمت أمام المجتمع الدولي بتنفيذها، تحفل بالنصوص التي تؤكد على المساواة بين الرجال والنساء. والمادة الثانية من الاعلان العالمى تجعل التمتع بالحقوق والحريات على قدم المساواة بين الجميع بصرف النظر عن الجنس، وكذلك المادة الثانية من العهد الدولى للحقوق المدنية والسياسية التى تلقى التزاما على الدول بتأمين الحقوق والحريات دون نظر إلى الجنس. والمادة الأولى من اعلان القضاء على التمييز ضد المرأة تؤكد أن التمييز يكون بإنكار أو نقييد تساويها فى الحقوق مع الرجل يمثل اجحافا أساسيا ويكون اهانة للكرامة والانسانية.

والمادة الثانية من نفس الاعلان تلزم الدول باتخاذ جميع التدابير المناسبة لالغاء القوانين والاعراف والانظمة والممارسات القائمة التى تشكل تمييزا ضد المرأة ولتقرير الحماية القانونية الكافية لتساوى الرجل والمرأة فى الحقوق.

واتفاقية حقوق المرأة التي اعتمدها الجمعية العامة سنة ١٩٧٩
وصدقت عليها مصر تشجب جميع أشكال التمييز ضد المرأة وتلزم
الدول بانخاذ عديد من التدابير التشريعية والادارية لإزالة كافة أشكال
التمييز .

على أن وفاء مصر بالتزاماتها الدولية وضرورة مواكبتها لروح
العصر واحترام حقوق الانسان بإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة
يطرح على بساط البحث أسئلة ثلاثة هي:

- ما هي مظاهر التمييز المطلوب إزالتها تحديداً؟
- وهل يكفي تأمين حقوق المرأة تشريعيا حتى تمارس هذه الحقوق
فعلا؟

● وماذا عن التوفيق بين التزامات مصر الدولية وبين التزامها
الدينى بجعل الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسى للتشريع ؟
وهذه كلها اسئلة جوهرية للغاية تحتاج الاجابة عنها إلى حوار جاد
وممتد. ولكن يكفينا فى هذا المقام أن نشير إلى بعض المبادئ الكبرى
التي تحكم قضية المرأة فى مجتمعنا فى ضوء الاسئلة الثلاثة
السابقة.

أولاً: أنه لبس كل تمييز بين الرجل والمرأة تمييزاً مذموماً يجب
تجنبه، بل أن بعض صور التمييز بين الرجل والرجل والمرأة والمرأة هي

صور مطلوبه لاعنبارات العدالة والتقدم ، كالتمييز بحسب الكفاءة وبحسب العمل وبحسب الموهبة وبحسب السن وبحسب الأهلية وهذه كلها وغيرها صور معترف بها لمشروعية التمييز في جميع النظم القانونية القديمة والحديثة، وهناك صور أخرى للتمييز بين الرجل والمرأة ضرورية لا سبيل إلى تجنبها لاعتبارات طبيعية كالفواعد القانونية الخاصة بالضمان والرضاعة والعدة ومزاولة بعض الأعمال الماسة بالآداب العامة وغير ذلك وكل هذه المظاهر من التمييز هي ما اصطاح على تسميته بالتمييز الحميد أو الضروري أما ما عداه فهو تمييز خبيث مذموم، ويحفل النظام القانوني والاجتماعي المصري والعربي بكثير من صور التمييز الخبيث بين الرجال والنساء، من ذلك على سبيل المثال ما يتضمنه قانون العقوبات من أن جريمة زنا الرجل لا تقوم إلا إذا وقعت في منزل الزوجة، في حين أن جريمة زنا المرأة تتحقق إذا وقعت الجريمة في أى مكان. ومن ذلك أن الزوج الذى يقتل زوجته وعتيقها حال ضبطهما متلبسين بالزنا تخفف عقوبته إلى عقوبة الجناة في حين لا تتمنع الزوجة التى تقتل زوجها وعتيقته في ذات الظروف بنفس التخفيف، وهذه بالمناسبة صور للتمييز بين الرجال والنساء مخالفة تماماً لمبادئ الشريعة الإسلامية ومع ذلك لم يرتفع صوت للمطالبة بإلغائها لمجرد أنها موجهة ضد المرأة.

وثمة صور غريبة للتمييز غير المبرر وغير المفهوم بحفل بها النظام القانوني وتحنويها قوانين وقرارات صدرت في غفلة من رقابة الرأي العام. من ذلك قرار وزير العمل رقم ٢٣ لسنة ٨٢ الذي يجيز تشغيل النساء ليلا للعمل في أعمال محددة منها تقشير وفرز الخضراوات وجمع الدم من المجازر وفي المطاعم والبنسيونات وحفلات الموسيقى والغناء. وفي الوقت الذي يجيز فيه هذا القرار تشغيل النساء في أعمال اللهو والتسليه والاعمال الحقيبة فإن قرارا آخر هو القرار رقم ٢٤ لسنة ٨٢ يحظر تشغيل النساء في أعمال منتجة كريمة بسبب لا نعلمه اللهم الا احتقار المشرع للمرأة، من ذلك العمل في صهر المواد المعدنية وفي صنع وإدارة أو مراقبة الماكينات المتحركة، ودبغ الجلود، وتصليح وتنظيف الماكينات المتحركة، وفي صناعة الكاوتشوك. أى أن مشرعنا يدفع نساءنا إلى اللهو والغناء والعمل في البنسيونات ويحظر عليهن العمل في مجالات الانتاج وتلك بعض من آثار عصر الحريم والقادينات.

تلك كلها وغيرها بعض صور التمييز القانوني بين الرجال والنساء فى تشريعنا المصرى، ومن بريد المريد فى مجموعات القانون مزيد من النصوص وفى حلق رجال القانون مزيد من المزارع. والأدهى من ذلك والأخطر والأمر أن مجرد تأمين القانون لحقوق

المرأة لا يعنى نفاذ هذه الحقوق من الناحية الفعلية، ألم يؤمن الدستور والقانون الحقوق السياسية للمرأة كحقها فى الانتخاب والترشيح، ومع ذلك فإن تمثيلها فى المجالس التشريعية هو أدنى بكثير من نسبة عدد النساء إلى عدد السكان. بل يبدو أن نساءنا من النائبات ينسبن صفتهم النسائية بمجرد جلوسهن تحت القبة ويتركبن حقوق المرأة مهذرة دون دفاع حقيقى عنها.

والأكثر غرابة أن صوت النساء فى الريف المصرى بدلا من أن يكون دعما لحركة سياسية نشيطة أصبح وسيلة يستخدمها وجهاء الريف وأعيانه للتصويت الجماعى لصالح مرشحي العائلات الكبرى. رأيت معى كيف أن مبادئ الحرية المطلقة حين تطبق فى واقع اجتماعى متخلف تتحول إلى مسخ مشوه !!

ورغم أنه لا يوجد فيد قانونى على نولى المرأة الوظائف العامة فإن موقف قطاعات الدولة يختلف فى ذلك محافظة أو تقدما حسب طبيعة كل قطاع ونكوينه الثقافى، فعلى حين يحظر عليها عرفا تولى وظائف القضاء لأسباب لا علاقة لها بالشرعية، يسمح قطاع متطور على احتكاك يومى بالثقافة العالمية كوزارة الخارجية للمرأة بتولى أرفع المناصب فيها.

والخلاصة إذن ، أنه إذا كانت إزالة كافة صور التمييز القانونى المبرر بين الرجل والمرأة أمرا هاما، فإن مجرد حدوث ذلك لا يكفى لكى

تتنبأ نساؤنا مكانتهن فى المجتمع على قدم المساواة مع الرجل من الناحية الواقعية : إذ ثمة عوائق فكرية ثقافية واجتماعية تعترض هذا الطريق علينا جميعا أن نزيلها دون كلل أو هوادة لأن ذلك جزء من الفعل الاجتماعى المؤثر لمواجهة قوى الردة الثقافية والحضارية التى تتربص بنا.

ودعوتى لإزالة كافة أشكال التمييز ضد المرأة فى نظامنا القانونى وفى حياتنا الاجتماعية هى دعوة لا تقبل التحفظ أو التأجيل، تجد ما يوازرها من اعتبارات التقدم الاجتماعى ومواجهة دعاوى الردة الثقافية، ونجد ما يوازرها من مبادئ الشريعة السمحاء وروحها الحقة والممارسات الاسلامية النقية ولو كره الكاذبون والمزيفون.

فليست قضية المرأة من وجهة نظر الاسلام هى قضية الحمل والعدة ومنع اختلاط الانساب فحسب، وليست قضية المرأة من وجهة نظر الشريعة هى مجرد المباحة بين انفاس الرجال والنساء، كما أن اسهام تعاليم الدين فى مسألة المرأة لا ينحصر فى اشتراطات الثوب الذى لا يشف ولا يصف، بل قضية المرأة فى اسلامنا أنهم شقائق الرجال، وأن الجنة تحت أقدام الامهات، وكلهن أمهات، وأن من يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلا نكران لسعيه، ذلك هو الاسلام الحق، فمن هم المسلمون حقا ؟!

الفصل الثانى عشر

القانون وتفاعل الثقافات

فى مصر الحديثة

ملاحظات حول الارهاصات الأولى للتحديث
القانونى فى مرحلة تطبيق الشريعة الاسلامية
مقدمة :

فى القانون والثقافة :

التناول الشكلى لظاهرة القانون باعتباره مجموعة من النصوص
الصماء التى تنطبق على المواقف الجامدة هو تناول ضار اجتماعيا
ومناف للحقيقة العلمية والتاريخية. فهو ضار اجتماعيا لأنه يعزل
نصوص القانون وتفسيرها عن المواقف الاجتماعية المتجددة التى
تضيف فى حركة كل يوم اضافة جديدة الى معنى النص القانونى كما
تصوره المشرع . وعزل نصوص القانون عن تيار الحياة الاجتماعية
المتدفق يحيل هذه النصوص الى شخوص جامدة غريبة تماما عن

الواقع الاجتماعى ومتعالية عليه وهى التى ما وضعت الا لتنظيمه وحكمة بطريقة عقلانية رشيدة.

والمنهج الشكلى الحرفى (بكسر الحاء وفنح الراء) فى فهم النصوص هو منهج مناف للحقيقة العلمية والتاريخية، تلك التى تنبؤنا أن القانون باعتباره مجموعة من القواعد التى تحكم السلوك الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية فى مرحلة ما من مراحل التطور الاجتماعى هو مكون أصيل من مكونات البناء الثقافى فى المجتمع يتأثر بكافة عناصر هذا البناء ويؤثر فيها كما يتأثر ويؤثر فى مجمل نظام العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى مرحلة تاريخية معينة.

ولا نريد أن نستطرد فى استعراض فهم الفلاسفة للعلاقة بين القانون والثقافة أو الوعى الاجتماعى. وانما يكفيننا أن نقرر أن الفهم العلمى للقانون باعتباره ظاهرة اجتماعية كلية لا يستقيم الا بتناوله كجزء من ثقافة المجتمع وكجانب من جوانب وعى المجتمع بذاته. وهذا التناول هو وحده الذى يكفل لمطبقى القانون الفهم الصحيح لنصوص القانون النافذ ، ويكفل لمنظرى القانون الادراك الحقيقى لمعناه ومغزاه، ويكفل لعلماء المجتمع فهم القانون فى الماضى والحاضر باعتباره افصاحا عن ثقافة المجتمع وقيمه.

بهذا الفهم للعلاقة بين القانون والثقافة ، بل وللعلقة بين القانون والثقافة فى جانب وعلاقات المجتمع فى جانب آخر، بهذا الفهم سيكون

رصدنا لمسار التطور القانوني في مصر الحديثة، وعلى وجه التحديد في مرحلة الانتقال من الحقبة التقليدية التي سادت مصر حتى بداية حكم محمد علي باشا عام ١٨٠٥ حين استقبلت مصر عصر التنظيم القانوني والقضائي الحديث عام ١٨٨٣ مروراً بمرحلة انتقالية استغرقها حكم محمد علي باشا وعدد من خلفائه من عام ١٨٠٥ حتى عام ١٨٨٣.

مراحل ثلاث لتطور النظام القانوني المصري:

وإذا كان الهدف من بحثنا رصد العلاقة بين القانون والثقافة أي بين القانون والوعي الاجتماعي في مصر الحديثة، فنستطيع لهذا الهدف أن نقسم مسار التطور القانوني في مصر إلى مراحل ثلاث تعكس بالمثل تغيراً نوعياً في نسق الثقافة المصرية في كل مرحلة من المراحل، وهي كالتالي: مرحلة النظام القانوني التقليدي، ومرحلة تجاوز هذا النظام إبان حكم محمد علي، ومرحلة الاطلاع على التقنيات الحديثة حتى عام ١٨٧٥م تاريخ التقنيات المختلطة.

المرحلة الأولى - مرحلة النظام القانوني التقليدي:

وهي المرحلة التي استمرت في مصر حتى عام ١٨٠٥ تاريخ ولاية محمد علي باشا حكم مصر. والمصادر الوثائقية المكتوبة التي يمكن الاستناد إليها لبحث تفاصيل النظام القانوني والقضائي لهذه المرحلة

تبدأ من عام ١٥٢٢ تاريخ أول سجل من سجلات محكمة الباب العالى (المحكمة الكبرى بمصر) وتنتهى بعام ١٨٧٥ تاريخ السجل الأخير وهو ذات تاريخ انشاء المحاكم المختلطة بمصر. وتمسكنا بالاستناد الى المصادر الوثائقية للتعرف على خصائص النظام القانونى وسماته الاساسية انما يرجع الى قضية اصولية نؤمن بها أن التعرف على هذه الخصائص والسمات لا يكفى فيه مجرد مطالعة أحكام القانون وكتابات الفقهاء بل يجب مع ذلك - بل والأهم من ذلك - النظر الى نصوص القانون فى حالة التجسد الواقعى والتطبيق الفعلى على علاقات المجتمع كما هى مصاغة فى احكام القضاء: لأن القانون على المستوى الأنطولوجى «الوجودى» كما هو مدون فى مصادره شىء، وعلى المستوى الجنيولوجى «المعرفى» حيث يتم التعرف عليه حيا فى أحكام القضاء شىء أكثر تميزا وخصوصية.

ودون الدخول فى تفاصيل شغلت الباحث فى كتابات عديدة سابقة فبوسعنا أن نحدد معالم التنظيم القانونى والقضائى فى هذه المرحلة بالسمات التالية:

(أ) أن الشريعة الاسلامية كانت هى المصدر الرئيسى للقانون ونقصد بالشريعة الاسلامية هنا آراء فقهاء المسلمين فى المذاهب السنية الأربعة، الحنفى، والشافعى، والمالكى، والحنبلى. حقيقة أن المذهب

الحنفى كان هو المذهب الرسمى للدولة العثمانية، وهو لى ذلك مذهب قاضى قضاة مصر أو قاضى عسكر مصر، وهو تركى كانت ترسله الاستبانة كل عام ، إلا أن العثمانيين قد أقروا ما كان قد جرى عليه العمل فى النظام القضائى فى العصر المملوكى من تعدد القضاء بتعدد المذاهب الاربعة.

وغنى عن البيان أن تطبيق المذاهب الأربعة على ما بينها من خلافات فى كثير من التفصيلات، ومع غياب ضوابط تحكم حالات التنازع القانونى والقضائى، أدى كما يرصد ذلك المؤرخون الى المساس الجسم بقيمة اليقين القانونى فى ذلك العصر بحيث أصبح التنقل بين قضاة المذاهب الأربعة ميزة يستند إليها المدعون للبحث عن أيسر الحلول القانونية فى كل مذهب.

ومع التسليم بأن الشريعة الإسلامية على التحديد السابق كانت هى المطبقة بواسطة القضاء الشرعى طوال هذه المرحلة إلا أن هذا القول ترد عليه التحفظات التالية:

أن تطبيق الشريعة الإسلامية كان شاملا لعلاقات القانون الخاص فحسب أى على مسائل المعاملات أما علاقات القانون العام باستخدام الاصطلاحات القانونية المعاصرة، فقد كانت محكمة أما بمجموعة من فرمانات التى تصدر من السلطان العثمانى أو من البدر الأعظم أو الوالى التى كانت تنهج نهج المصلحة وحده (وهى هنا مصلحة جهاز

الدولة بالطبع) دون تقيد بردها الى مصدر معتمد من مصادر الشريعة، وكانت فى غالب الأحوال تجد مصدرها التاريخى فى الأعراف الساسانية والسلجوقية السابقة على قيام الدولة العثمانية، أو كانت محكمة بمجرد الارادة التحكيمية للولاة والحكام والأمراء التى لا تدعى سندا من القانون أو الشرعية. وفى داخل هذه الدائرة من العلاقات المتحررة فى الغالب من قيود القانون كانت تقع سلطة (الامير) فى التعزير على الافعال غير المقدرة، وغير المقررة عقوبتها شرعا.

(ب) وازدواجية النظام القانونى فى هذه المرحلة على هذا النحو، هى التى دعت مؤرخا مثل المقرئى فى كتاب الخطط أن يتحدث عن حكم الشرع الذى يطبقه قضاء الشريعة وحكم السياسة الذى يطبقه الامراء أو حكام السياسة. كما يتحدث المقرئى عن النمو المتطرد للقضاء الثانى على حساب القضاء الأول، وهى ظاهرة من وجهة نظره مستتكرة بطبيعة الحال، فيتحدث عن السياسة المقابلة للشرع قائلا: «وهى لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زماننا اليوم مصدرها ويتساهلون فى التلفظ بها» ويشكو من نمو قضاء الحاجب الذى يطبق احكام السياسة دون احكام الشرع لأنه اصبح يقضى بين كل عظيم وحقير من الناس.

وما لم يدركه المقرئى من تفسير لهذه الظاهرة هو أنه حيث ساد

التقليد على التجديد في الفقه الإسلامي اذ أغلق باب الاجتهاد، في القرن الرابع الهجري، فإن القضاة المقلدين كانت تعوزهم المناهج العقلية الملائمة للامتداد بالحكم القانوني الثابت ليتواءم مع الواقع الاجتماعي المتجدد، ومن هنا كان من قبيل الحتمية الاجتماعية أن يظهر الى الوجود نظام قضائي مواز للنظام الشرعي (هو نظام قضاء الأمراء) يقوم على تطبيق نسق من المعايير مواز للنسق التقليدي الشرعي وهو احكام السياسة لحكم علاقات واقع متغير لأن النصوص كما علمنا الشهرستاني «متناهية والوقائع غير متناهية والمتناهي لا يخكم غير المتناهي».

وكان من الممكن لو لم تكن قيمة المحافظة وبقاء الحال على ما هو عليه هي القيمة الغالبة على العقل السياسي في الدولة الإسلامية المتأخرة، كان من الممكن وقد توطدت أركان الدولة وغابت عنها تهديدات الخارج التي دعت الى اغلاق باب الاجتهاد، أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ايذاً بعملية ممتدة خلاقة من الموازنة بين الحكم الفقهي التقليدي، والواقع الاجتماعي المتجدد على غرار حركة التجديد والابداع القانوني التي تمت في الامبراطورية الرومانية منذ القرن الأول قبل الميلاد اثر انفتاح روما على ثقافات البحر المتوسط، أو اثر العملية التي تمت في أوروبا بدءاً من القرن الثاني عشر وكانت ايذاً بتنقيح القانون الروماني ليخرج علينا في شكل التقنيات الأوروبية النافذة في العصر

الحديث، وكان من الممكن هذا أو ذاك لولا تغلب اعتبارات التقوقع الثقافي على الانفتاح الثقافي أو اعتبارات التقليد على التجديد واعتبارات المحافظة على التقدم وهى سمة ثقافية لعصور الانحطاط والتدهور .

(ج) أما عن النظام القضائى فى تلك المرحلة فقد تحددت ملامحه تأثراً بالنظرية الإسلامية فى نظام القضاء من ناحية وبنظام الالتزام العثماني الذي كان سائداً فى الوظيفة عامة من ناحية ثانية. فمن حيث الشكل ساد تنظيم القضاء على أساس فكرة الاستخلاف المعتمدة فى الفقه الإسلامى. فالقضاء أو إقامة العدل من الاختصاصات الأولى للخليفة يستخلف فيها من يشاء من عماله والذي له بدوره أن يستخلف من يشاء من قضاة الاقليم أو من قضاة المسائل (الاختصاص المكاني والاختصاص النوعي). وتبعاً لذلك كان السلطان يستخلف فى ولاية القضاء فى العاصمة العثمانية أحد كبار الشيوخ من الهيئة الإسلامية التى يرأسها شيخ الإسلام يسمى قاضى الفضاة، وكان هذا المنصب كما تخبر الوثائق يباع نظير مبلغ كبير من المال يدفع للباب العالى يسمى مال الكشوفية الكبرى ، ويقوم قاضى القضاة بتحصيل هذا المبلغ وما يزيد عليه من قضاة الاقاليم الكبرى والذين كان بينهم قاضى عسكر مصر بالإضافة الى اثنى عشر قاضيا فى القاهرة وحدها

يختص كل منهم بحى من أحيائها ويحصل منهم على مال معلوم وهؤلاء بدورهم يقومون ببيع نيابات القضاء لقضاة ونواب النواحي والقرى والنجوع. ولم يكن القضاة على تسلسلهم الهرمى يحصلون على راتب من الدولة بل على العكس كانوا يدفعون للدولة مقابل حصولهم على مناصبهم واستمرارهم فيها ويقومون بالتعيش من حصيلة الرسوم القضائية ومن الرسوم التى يتقاضونها أو يتقاضاها نوابهم على ابرام التصرفات القانونية.

تلك، فى نظرة بانورامية سريعة، هى الملامح العامة لتنظيم القضاء الشرعى فى مصر العثمانية، وهى نظرة لا تتوقف عند التفاصيل والمسائل الفنية القانونية ولكنها تلقى الضوء الخاطف على سمات النظام القضائى الذى يأخذ من الفقه الاسلامى بفكرة الاستخلاف ويأخذ من التقاليد العثمانية بمبدأ بيع الوظائف بعقد الالتزام الذى يشبه فى كثير من أحكامه عقد المقاولة.

والى جانب القضاء الشرعى الذى انعقد اختصاصه أساسا فى المنازعات المالية ومنازعات الأحوال الشخصية ومسائل الحدود والتحقيق فى جرائم التعازير التى يحيلها إليها الوالى لجرد التحقيق فيها، الى جانب ذلك فإن الكم الأكبر من المنازعات القانونية كان متروكا اما لمحاكم الأمراء التى لا تلتزم بأراء الفقه الاسلامى وإنما تتبع أوامر تعسفية تصدر من ممثلى الجهاز الادارى فى مصر العثمانية، على

اختلاف مرانهم. فتشهد وثائق مصر العثمانية وكتابات المؤرخين على أنه الى جانب المحاكم الشرعية وجد نوع آخر من القضاء يمكن أن نطلق عليه اسم القضاء الزمنى أو قضاء الامراء أو قضاء السياسة على حد تعبير المقرئى وهو يفصل فى القضايا غير مقيد بقواعد الاثبات أو القواعد الموضوعية للشرعة، مثل محكمة بيت المال ومحكمة الدفتردار، والسلطة الجنائية فى التعزير التى كان يتمتع بها والى وموظفوه من أمثال محتسب الأسواق والسناجق وكشاف الأقاليم. وهذه كانت سلطة متحررة من كل اعتبارات وقيود الشرعية الجنائية.

ومن الطبيعى أن هذا النظام القضائى التقليدى المتحفظ كان يصلح لحكم العلاقات الاجتماعية فى بنية مغلقة الثقافة تقوم على أساس من اعتماد التجزئة الاجتماعية وتقسيم المجتمع الكبير الى كيانات اجتماعية فرعية منغلقة على ذاتها (الطوائف والملل والحارات والقرى) تندر الروابط الاجتماعية والقانونية فيما بينها وتقوم العلاقات الاجتماعية داخل الجماعات الفرعية على أساس من سيادة سطوة العرف والتقاليد أكثر من سيادة قواعد القانون التى تخميها الدولة.

والمشاهد من تتبع مسار تطور التاريخ الاجتماعى المصرى أنه عندما بدأت التحولات الاجتماعية الرأسمالية تدق أبواب المجتمع المصرى فى أواخر القرن الثامن عشر كشف نظام القضاء الشرعى

الاجتماعية المتلاحقة.

والأمر الذى نود أن نؤكد عليه هو تسليمنا بوجهة النظر القائلة بأن التحولات الاجتماعية فى تاريخ مصر الحديث لا تبدأ بالحملة الفرنسية وما أحدثته من هزة عقلية بالمجتمع نتيجة للاحتكاك المفاجئ بين الثقافة المصرية والثقافة الأوربية ولم تبدأ أيضا بعصر محمد على باشا لما أحدثه من تحولات اقتصادية واجتماعية وفكرية ذات طابع جذرى فى الحياة المصرية إذ أن التحولات الاجتماعية والثقافية فى حياة الشعوب ليست نتيجة حدث واحد ينعطف بمسار التاريخ بل الأصح أنها نتيجة لتغيرات اجتماعية هادئة قد يكون هذا الحدث الواحد نتيجة مباشرة لها أو كاشفا عن تأثيراتها المتتالية أو معجلا بهذه التأثيرات.

لذلك فنحن أكثر تسليما بوجهة النظر الشائعة والتي يمثلها بيتر جران والتي ترى ان ارهاصات مغادرة مصر لحقبة التنظيم الاجتماعى للعصور الوسطى واطلالها على مشارف العصر الحديث بألياته ونظمه انما بزغت فى المجتمع المصرى مع حلول القرن الثامن عشر، حتى انه لم يأت على مصر عام ١٧٦٠ الا وكانت هناك تراكمات لأحداث محلية ودولية تدفع المجتمع المصرى قدما نحو مرحلة جديدة من مراحل تاريخه الاجتماعى والثقافى. ففى الداخل تعاظمت ظاهرة تحلل البنية السياسية للمجتمع بفعل تآكل القوة العسكرية للمماليك نتيجة للصراعات

العسكرية المتتالية، وواكب ذلك ما شهدته فترة ما بعد انتفاضة على بك الكبير (اللى كانت صحوة الموت للنظام المملوكى كله) من تدفقات رأسمالية هائلة أتى بها التجار الأجانب الوافدون على مصر من المغرب العربى ومن جنوب أوروبا خاصة الفرنسيون لاستثمار أموالهم فى مجتمع أصبح يشكو من فراغ حقيقى لمواقع القوة الاقتصادية.

والتأمل فى المصادر التاريخية لهذه المرحلة (أواخر القرن الثامن عشر) سرعان ما سيلحظ ظهور التراكم الرأسمالى لدى طبقة التجار والمستثمرين الأجانب فى ظل نظام قانونى ملائم من الامتيازات الأجنبية. وسرعان ما سيلحظ أيضا ارتباط الطبقة الوسطى المصرية بعلاقات تجارية معقدة مع الجاليات الأجنبية.

وكان طبيعيا مع هذه التغيرات الاجتماعية التى استجدت فى بنية المجتمع المصرى أن يتغير مضمون العلاقات القانونية فى ذلك الوقت فظهرت فى سجلات المحاكم الشرعية لأول مرة منازعات وتصرفات من النوع الذى يمكن ان يطلق عليه اسم القضايا الرأسمالية.

وقد رتب على تغير المضمون الاقتصادى للقضايا المعروضة أمام القضاء الشرعى وعلى نمو حجم الطبقة الوسطى التجارية فى المجتمع المصرى أن أصبح هيكل النظام القضائى التقليدى الذى يقوم على فكرة الاستخلاف وعلى تعيش القضاة من الرسوم القضائية عاجزا عن القيام

بوظيفته على وجه رشيد في المجتمع الجديد. وتمثل ذلك في استئثار ظاهرة الفساد في القضاء الشرعي حتى أصبحت ظاهرة يورثها مؤرخو المرحلة ويرصدها الرحالة ويشكو منها المتقاضون. كما تمثل ذلك أيضا في عجز النظام القانوني الموضوعي (الآراء التقليدية للفقهاء الأقدمين) عن مسايرة الواقع الاجتماعي المتجدد لغلبة طابع التقليد على التجديد وعدم الاجتهاد وتولى القضاء من هو غير أهل له.

أما عن استئثار الفساد في النظام القضائي فهو أمر ساعد عليه التنظيم القضائي نفسه الذي يقوم على شراء المناصب القضائية واستعادة ثمنها من المتقاضين. هذا التنظيم الذي كان صالحا جزئيا في مجتمع بسيط العلاقات أصبح مدعاة للفساد والافساد في مجتمع التراكم الرأسمالي.

وأما عن عجز القانون الموضوعي عن حكم عدد من العلاقات الاجتماعية المستجدة فقد ظهر أكثر ما ظهر في مجال المعاملات، إذ نتج عن كثرة الأموال وانتشار الشركات أن انتشرت عادة الاقتراض بالربا الأمر الذي دفع القضاء الى مسايرة هذه العادة عن طريق اللجوء الى الحيل الشرعية المعقدة لاهرام واضفاء الشرعية على التصرفات التي تتطلب على الربا، وهذه على كل حال أمور لا داعي للتفصيل فيها الآن.

المرحلة الثانية : محمد على باشا : (التنمية وقضاء المجالس)

هل حكم محمد على باشا على مصر - عام ١٨٠٥ - والنظام القانونى المصرى يشهد تناقضا واضحا بين الأطر القانونية والقضائية النافذة، وبين الواقع الاجتماعى المتجدد. فكانت ضرورة اصلاح النظام القانونى والقضائى مهمة تفرض نفسها بإلحاح على الحكم الجديد، بل ان السياسات الجديدة لمحمد على والهادفة الى احداث تنمية اجتماعية واقتصادية رأسمالية تقوم على احتكار الدولة ، هذه السياسة جعلت من مسألة تحديث القانون والقضاء أمرا فى غاية الإلحاح .

وبوسعنا لاهداف البحث أن نقسم قواعد القانون الموضوعى فى ذلك الوقت إلى قسمين رئيسيين وفقا لنمط العلاقات الاجتماعية محل التنظيم. الشق الأول يتعلق بالعلاقات الاجتماعية التقليدية كمنازعات الأسرة والأحوال الشخصية وجرائم الاعتداء البسيطة والمنازعات القليلة الأهمية وهذه شأنها تركت لتخضع للتنظيم القانونى للشرعية الاسلامية . والجديد الذى أدخله محمد على فى هذا الصدد أنه ألغى تعدد المذاهب الاسلامية فى القواعد القانونية المطبقة وجعل المذهب الحنفى هو المذهب الوحيد المطبق . فمثلا كانت وحدة التركيب الاجتماعى للدولة بحيث يكون الولاء للدولة لا للجماعة الفرعية أمرا

ضروريا لبناء الدولة الحديثة، ومثلما كان الاحتكار فى الاقتصاد أمرا ضروريا لبناء الاقتصاد الحديث، كانت الوحدة القانونية أيضا أمرا ضروريا ولازما لإقامة نسق معيارى موحد يحكم المجتمع الموحد الجديد، وبالتالي كان لابد من اعتماد مذهب فقهى واحد يحكم المنازعات.

أما فى مجال الشق المستحدث من العلاقات القانونية والتي استجذت على المجتمع نتيجة السياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة فقد سائر محمد على باشا الاتجاه العالمى الذى كان يترسخ فى أوروبا فى ذلك الوقت بالاعتماد على التشريع كأداة للتنظيم القانونى. فتمتدعت التشريعات التي صدرت فى عهد محمد على باشا والتي تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والتي استهدفت أساسا وضع الاطار القاعدى للسياسة الاجتماعية والاقتصادية الجديدة .

فقد أصدر محمد على تشريعات متفرقة بإلغاء الالتزام وبمنح قطع من الأرض على سبيل الملكية الخاصة وهى الأبعاديات وغير ذلك . وكانت هذه هى الارهاصات الأولى لنشأة حق الملكية الخاصة على الأرض الزراعية فى مصر . وفى مجال التنظيم الادارى أصدر تشريعا يقسم البلاد إلى ولايات ومراكز . وفى عام ١٨٣٨ أصدر قانون السياسة نامه بتنظيم السلطة التنفيذية وانشاء الدواوين .

وفى مجال التشريعات الجنائية الاقتصادية أصدر محمد على عام

١٨٣٠ قانون الفلاح وهو خاص بجرائم الفلاحة وشئون الزراعة ، وفى عام ١٨٤٤ أصدر قانونا سماه بقانون سياسة اللأئحة وهو يتناول بعض جرائم الموظفين ثم جمع هذه التشريعات فى تقنين واحد سماه قانون المنتخبات .

ما هو المصدر التاريخى ، أو ان صح التعبير ما هى الخلفية الثقافية التى استند إليها محمد على باشا فى إصدار هذه التشريعات المتتابعة ؟، اننا لا نستطيع أن نفسر هذه الغزارة التشريعية التى أملت بها اعتبارات الواقع المتطور إلا بفهم عقلية حاكم مصر فى ذلك الوقت المتفتح على الثقافة الأوروبية فى كل ما يهم الاقتصاد والادارة . لقد استعان محمد على باشا بكبار الفنين الأجانب سواء لتحديث الجيش أو لادخال محاصيل نفدية جديدة فى الزراعة أو لاقامة دعائم البنية التحتية الأساسية فى الاقتصاد ورغم أن الدعائم الايديولوجية لعلم التشريع كانت غائبة عن الوعى السياسى المصرى فى ذلك الوقت ، سواء تمثلت هذه الدعائم فى صناعة التشريع أو فى القيم القانونية التى تحكمه أو فى المبادئ الدستورية التى يستند إليها ، رغم أن هذه الدعائم كانت غائبة عن ذهن المشرع إلا أننا لا نشك فى أن لجوء محمد على باشا إلى التشريع كوسيلة قانونية لحكم الواقع الاجتماعى الجديد قد انطوى بغير وعى على مسايرة منه للنزعة القانونية التشريعية

التي ذاعت في أوساط أوروبا . في هذا الوقت بالذات كانت قوانين نابليون تخلق انظار القانونيين والساسة . وكانت الدعوات إلى التقنين يشتد ساعدها في كل أرجاء القارة الأوروبية .

وتأثر محمد علي بالنزعة التشريعية الأوروبية هي مسألة لا يحتاج إثباتها إلى التخمين والحدس إذ أنه لم يتردد عن أن يصوغ في مقدمة تشريعاته ما يدل على ذلك ويؤكدده . ففي القانون الأساسي الذي أصدره محمد علي عام ١٢٥٣ هـ ذكر في مقدمته «أن الممالك المختلفة الكائنة بأوروبا موجود لكل منها قوانين متفرقة بحسب طبيعة وأخلاق ودرجة تربية أهاليها وجرى اجراء حكم أمورهم الملكية على مقتضاها» . كما ذكر في قانون مجلس جمعية الحقانية الصادر عام ١٢٥٩ هـ ما نصه «وحيث ان الأوروبيين هم رجال قد دبروا أشغالهم ووجدوا السهولة لكل مصلحة ونحن مجبورون على تقليدهم ... » إلى أن قال «ان جميع الاحكام السياسية تنظر في هذه الجمعية ويلزم الحكم فيها وبعد العلم بما يقدم لدى نجايتكم تستعملون وتستفهمون من المترجم بك عما هو جارى في أوروبا» . أما المادة التاسعة من قانون تشكيل الدواوين فقد نصت على أن «أعضاء المجلس يصير انتخابهم من العبيد (يقتصر الرعايا) الذين مجربين الأطوار وأصحاب قابلية ولياقة ومفهومية لدى ولى الأمر حكم الجارى بممالك أوروبا» .

قد تأثر محمد على باشا في إعادة صياغته للنظام القانوني المصري بالنزعات القانونية الأوروبية تأثرا شكليا فحسب ، أى من حيث اتخاذه الأداة التشريعية كوسيلة لضبط العلاقات الاجتماعية الناشئة عن سياسته المستحدثة . أما من حيث المضمون التشريعي وخاصة التشريعات ذات الطابع الجنائي فقد كانت بعيدة كل البعد عن النزعات الانسانية التي كانت تسود أوروبا في ذلك الوقت في مجال التجريم والعقاب.

ومن الصعب علينا أن نقيم التشريعات الجنائية التي صدرت في هذه المرحلة بمنأى عن تقاليد العصر وقيم الحكم فيه . لقد تضمنت هذه التشريعات عقوبات لا انسانية تأبأها وتنفر منها السياسة الجنائية الحديثة ، كعقوبة الارسال للجهادية على الفلاح الذي يكسر ساقيه أو على الأعرابي الذي يخفي فلاحا هاربا من أرضه ثم تعديل هذه العقوبة إلى عقوبة الاعدام صلبا على ايواء الفلاحين المنسحبين وعقوبة الضرب بالكرباج للفلاح الذي يهمل في تحضير أرضه والحبس في مكان العمل والفرامة للموظف الذي يهمل مهام وظيفته أو من «يصدع دماغ الحكام بالشفاعة لغيره».

ومع تسليمنا بالطابع اللاإنساني للنظام التشريعي العقابي في ذلك العصر إلا أنه يحسب لمشرعه أنه قنن لأول مرة في مصر كثيرا من

الجرائم والعقوبات التعزيرية التي كانت متروكة فيما مضى لمطلق تقدير
ولى الأمر .

★★★

وقد واكب السياسة التشريعية الجديدة لمحمد علي باشا الالتفات
إلى ضرورة إعادة تنظيم القضاء باستحداث اشكال قضائية جديدة
تقوم على تطبيق القواعد التشريعية المستحدثة على العلاقات
الاجتماعية. وبينما أبقى المشرع في هذا العصر الاختصاص
الموضوعي للمحاكم الشرعية في المجال التقليدي السابق أنشأ
عددا كبيرا من المجالس على غرار المحاكم الأوروبية ، مثل المجلس
الملكي العالي عام ١٨٢٤ ، ومجلس تجار الاسكندرية عام ١٨٣١ ،
ومجلس تجار مصر عام ١٨٣٩ ، ومجلس جمعية الحقانية عام ١٨٣٧
وكان هذا المجلس الأخير يتمتع باختصاص تشريعي إلى جانب كونه
هيئة لنظر الطعون في أحكام المحاكم الأدنى وظل قائما في
مصر تحت اسم مجلس الأحكام إلى أن ألغى بعد انشاء المحاكم
الأملية عام ١٨٨٢ .

**المرحلة الثالثة : عهد خلفاء محمد علي (وصراع
المصالح وتفاعل الثقافات) :**

لقد كانت حركة التحديث الاجتماعي والقانوني وكذلك حركة
الانفتاح الثقافي على ثقافات العالم وخبراته محكومة في عهد

محمد على بإرادة الحاكم القوى يمسك بزمامها ويضع لها الضوابط ،
ولكن برحيل محمد على باشا ترك مجتمعا مصرية مختلفا تماما فى
بنيته الاجتماعية والثقافية والتشريعية عما كان عليه الأمر قبل توليه
الحكم .

ففى مجال البناء السياسى أحيا محمد على مفهوم الدولة المصرية
الموحدة ومنع الجماعات الاجتماعية الفرعية من أن تقف فى الطريق بين
المواطن والدولة . وفى المجال الاقتصادى حلف محمد على وراءه
طبقة قابلة للنمو من ملاك الأراضى الزراعية ومن المزارعين الذين
تحولوا إلى أثرياء كبار نتيجة المضاربة على محصول القطن
أبان الحرب الأهلية الأمريكية . وفى مجال القانون والقضاء أقر محمد
على مبدأ تدخل الدولة باستحداث قواعد قانونية جديدة وأشكال قضائية
جديدة .

ولم تكن التأثيرات الثقافية المباشرة التى أحدثها محمد على
فى مصر والتى استثمرت فى التداعى والتفاعل مع غيرها من
التأثيرات بأقل جسامه من التأثيرات الاجتماعية والاقتصادية
الأخرى .

والإشارة إلى اتساع حركة التعليم وفتح المدارس على الفرار
الأوروبى فى ذلك العصر أصبح من فرط تكراره أمرا غنيا عن

التفصيل (★) وغنى عن التفصيل أيضا حركة الانفتاح الثقافية على أوروبا التي أحدثها محمد على في العقل المصرى سواء بإيفاد البعثات إلى أوروبا أو بتشجيع حركة الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية . فتعددت الاعمال الابداعية فى مجالات الفيزياء والكيمياء والرياضة والهندسة والعلوم العننكرية ، الأمر الذى أحدث نهضة فكرية وعلمية حقيقية فى عصر محمد على وما بعده ..

وقد أخذ مسار هذه النهضة فى الحقبات اللاحقة اتجاهاين اثنين ، الاتجاه الأول اتجاه الاصلاح الدينى الذى كان أبرز ممثليه الشيخ محمد عبده والذى يمثل كتابه «الاسلام دين العلم والمدنية» علامة بارزة على طريق تجديد الفكر الدينى . والاتجاه الليبرالى التحررى الذى يتمثل فى شيوع أفكار العقلانية والحرية والمساواة والدستورية وفصل السلطات واستقلال القضاء ومسئولية الحكومة فضلا عن ذبوع دعوات العدل الاجتماعى والاشتراكية .

(★) يقدر عدد الدارسين بالمدارس العليا والمتخصصة فى ذلك الوقت (١٨٣٩ / ١٨٤٠) بـ ٩٥٦ فى المدارس العسكرية شاملة المدفعية والفرسان والبحرية ، ٨٠٦ فى المدارس المدنية شاملة العلوم السياسية والطبيعية والزراعية والبيطرية فى وقت كان عدد سكان مصر يقترب من الملايين الثلاثة .

Geyworth, D.J. An Introduction to the history of Education in modern Egypt, 1, 1930.

ونتوقف هنا قليلا عند شخصية تمثل علامة بارزة من علامات هذا الاتجاه الثانى وهو الشيخ رفاعة الطهطاوى ، وهو رجل الدين الذى أولفده محمد على مع البعثة المصرية إلى فرنسا واعطا دينيا لها فعاد محملا بكل ما كان يموج فى الثقافة الفرنسية من أفكار تحررية ، لقد اطلع رفاعة رافع الطهطاوى جال اقامته فى فرنسا على أفكار رواد التنوير والتحديث من أمثال مونتسكيو وفولتير وروسو ، وتأثرا بذلك تناول الطهطاوى والواقع المصرى ملء ذهنه وفؤاده أفكارا عن العدالة والمساواة والعرية واعتبر مثل هذه الأفكار بمثابة أسس ضرورية لآى نظام للحكم . وفى كتابه تخلص الابريز فى تخلص باريز علق الطهطاوى على الوثيقة الدستورية الفرنسية التى اعتبرها بمثابة وثيقة وفرت لفرنسا امكانيات التقدم والتحضر ، وعلى حد عبارات الطهطاوى رغم أن ما حوته الوثيقة لم يستند إلى كتاب ولا سنة ، ولكن الفرنسيين كانوا بها من رجاحة العقل وحسن الفطنة بحيث جعلوا من العدل أساسا للملك وحسن سياسة الرعية .



اذن لقد بزغت فى العقل المصرى فى هذه المرحلة الأفكار التى بشر بها منظرو البرجوازية الأوروبية الناهضة وخاصة فى فرنسا وأزدادت اشراقا فى العقل المصرى يوما بعد يوم . فى هذا العصر تمت ترجمة كثير من أمهات الكتب السياسية الغربية ذات الدلالة الخاصة فى

محتواها الليبرالى التحررى ، نذكر منها على سبيل المثال : تاريخ الملك كارل الثانى عشر ملك السويد (فولتير) ، وتأملات فى أسباب صعود وانحيار الرومان (مونتسيكيو) ، تاريخ كارل الخامس (روبرتسون) وتاريخ روسيا فى عصر بيتر العظيم (فولتير) .

على الصعيد الاجتماعى والاقتصادى سارت قدما العملية الاجتماعية المتجهة نحو تبلور الطبقة البرجوازية المصرية من كبار الملاك واثرياء القطن الجدد ، واشتد ساعد هذه الطبقة بالروابط الاقتصادية مع المغامرين الأجانب من كل الجنسيات الذين توافدوا على مصر بدءا من عصر سعيد لتكوين ثروتهم بها فى ظل نظام للامتيازات الأجنبية كان يحصنهم تقريبا من أي قابلية للخضوع للقضاء المحلى والقوانين المحلية . ولنا فى هذا الحديث عودة .

وعلى العموم فإذا كان لابد من وصف عام للفترة التى أعقبت انتهاء حكم محمد على باشا وعلى وجه التحديد منذ معاهدة لندن ١٨٤٠ التى أنهت المجد العسكرى والسياسى والاجتماعى لهذا الحكم العظيم ، وحتى الاجتلال البريطانى لمصر عام ١٨٨٢ ، فيمكن القول انها كانت فترة قلق واضطراب اجتماعى وثقافى بالغين ، فعلى المستوى الاقتصادى أصبحت مصر خاصة منذ عهد سعيد وحتى أواخر عهد اسماعيل نهبا لكل أجنبى مغامر يرغب فى تحقيق الثراء السريع ، وعلى المستوى الاجتماعى أخذ الصراع بين شرائح البرجوازية المصرية

الوليدة والبرجوازية الغربية المغامرة يزداد حدة يوما بعد يوم . وتسلمت البرجوازية المصرية فى هذا الصراع بالأسلحة الفكرية التى كانت تراها سببا لتقدم البرجوازية الأوروبية : أفكار الليبرالية ، والعلمانية ، والتحرر ، والحكومة الدستورية ؛ وسيادة القانون واستقلال القضاء ، فى حين لاذت البرجوازية الأوروبية بحصنها المنيع الذى بنته فى مصر والمتمثل فى نظام الامتيازات الأجنبية الصارم واللاإنسانى ، وعلى صعيد بزوغ الشخصية القومية المصرية الذى رفع رايته المثقفون المصريون الليبراليون ، تبع سعيد باشا سياسة جده محمد على فى تعريب دواوين الحكومة والجيش ، وكان الصراع بين الشركس والارناؤوط والترك من ناحية والموظفين المصريين العرب من ناحية أخرى فى دواوين الحكومة وفيالق الجيش أحد أبرز المعالم أهمية فى الحياة الادارية فى مصر فى ذلك الوقت .

هذا الوضع الاجتماعى القلق الذى يمزج بصراع المصالح الطبقيّة رغم دوائر الاتحاد بينها وبصراع الأفكار رغم اتجاهات التقريب فى داخلها وصراع القوميات رغم التأثيرات الثقافية المتبادلة بين شرائحها قد ترك أثره على حركة التشريع فى مرحلة ما بعد محمد على باشا .

إذ يلاحظ أنه لأول مرة فى مصر اعتمدت القوانين الأوروبية كمصدر غير مباشر للتشريع المصرى فى حالة خلو التشريع من نص ، إذ أن

اللائحة التى صدرت عام ١٢٧٢ هـ بطلب من القناصل الأجانب والتى أنشأت مجلس الاستئناف للمسائل التجارية قد نصت فى مادتها الأربعين على أن يكون قانون التجارة العثمانى واجب الاجراء فى الديار المصرية وعلى أنه إذا لم يوجد نص فى القانون العثمانى وجب تطبيق القانون الفرنساوى .

وسارت حركة انشاء المجالس القضائية على حساب اختصاص المحاكم الشرعية قدما إلى الأمام ، فإلى جانب مجلس جمعية الأحقانية الذى أنشئ عام ١٢٥٨ هـ ، أنشئ فى عام ١٢٦١ هـ مجلس لتجار الاسكندرية اشترك فى عضويته ثلاثة أوروبايين وكاتب يعرف اللغتين العربية والايطالية ، وفى سنة ١٢٦٢ هـ أنشئ فى القاهرة مجلس تجارى على غرار مجلس الاسكندرية ، وفى سنة ١٢٦٣ هـ أنشئ المجلس الخصوصى ، لينظر فى عظام الأمور وسن اللوائح واعطاء التعليمات لجميع مصالح الحكومة ودواوينها . وفى عام ١٢٦٨ هـ عممت حكومة عباس الأول مجالس ذات اختصاصات مماثلة لاختصاصات المجلس الخصوصى فى أقاليم مصر فأنشأت خمسة مجالس للأقاليم تغطى أقاليم مصر . وفى سنة ١٢٧٢ هـ أنشئ مجلس استئناف المسائل التجارية السابق الاشارة إليه بناء على طلب القناصل . وفى سنة ١٢٧٨ هـ أنشأ سعيد باشا مجلس قومسيون مصر وسن له لائحة سماها قانون جزية الدعاوى بمجلس قومسيون مصر ويختص هذا

المجلس بنظر الخصومات بين الأهالي والأجانب يشترك في عضويته مع الأعضاء المصريين أعضاء أجانب وكان يطبق القوانين المعمول بها في الدولة العلية (وهي قوانين غلب على الكثير منها الطابع الأوروبي) مع مراعاة الأصول المرعية في القطر المصري .

ورغم أن لغة البلاد الرسمية كانت هي اللغة التركية فإن هذه اللغة أخذت بفعل عوامل القومية تخلق مكانها تدريجيا للغة العربية في الوثائق القانونية والقضائية . فصارت الوقائع المصرية تنشر باللغتين التركية والعربية ، ثم أصبحت في عهد سعيد باشا تنشر باللغة العربية وحدها . ثم أصبحت جميع القوانين تعرب إلى العربية ليفهمها المصريون . يقول عزيز بك خانكي : « إلا أن نقلها من أصلها التركي إلى اللغة العربية كان كثيرا ما يقع مشوها لدرجة لا يفهمها التركي أو المصري » .

في هذا المناخ الاجتماعي كان تحديث القانون المصري وترشيده وتهذيب قواعده ولغته في شكل تقنيني منظم ، وإقامة قضاء وطني يعمل في ظل نسيج الدولة الوطنية ويطبق تشريعاتها ، كانت هذه كلها مطالب ملحة للبرجوازية المصرية الصاعدة الحاج اصرارها على احتلال موقع متميز في صدارة التركيبة الاجتماعية المصرية ، وهي مطالب تحقق بها هدفين مترابطين في نفس الوقت : مطلب تأمين النظام القانوني

الرشيد الذى يحمى مصالحها الاقتصادية ويكفل لها التطور المستمر على غرار نظيرتها الأوروبية ، ومطلب مهاجمة البرجوازية الأوروبية المغامرة فى مصر المتحصنة فى نظام امتيازاتها الأجنبية الذى كان يكفل لها التقاضى أمام القناصل الأجانب يطبقون قانونهم الأجنبى مع ما فى ذلك من أجحاف بالمصريين .

لقد كان مطلب انشاء المحاكم المختلطة ووضع التقنينات المختلطة لتحتوى المنازعات ذات العنصر الأجنبى المتحصنة بحماية القنصليات وقوانينها ، لقد كان هذا المطلب مطلباً أفرغت فيه كل اشواق البرجوازية المصرية وتطلعاتها نحو التحديث والتمو والوطنية المصرية ، ولم يكن من الغريب أن يناضل نضالاً مستمرا فى سبيل تحقيق هذا المطلب اشخاص مثل نوبار باشا وشريف باشا وهم من الشرائع البرجوازية الوطنية ذات الأصول الاجنبية التى ترتبط ارتباطا وثيقا بعلاقات مالية مع الشركات الأجنبية أمثال شركتى أوبنهايم وسنديانو .

ورغم المقاومة الضارية من الرأسمالية الأوروبية فى مصر لمطلب تحديث النظام القانونى المصرى والغاء الامتيازات وإنشاء المحاكم المختلطة ، فإن هذه المقاومة قد وصلت إلى نهايتها بإنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٥ والمحاكم الأهلية على غرارها عام ١٨٨٢ وصدر

القوانين المختلطة والقوانين الأهلية وهى كلها تكاد تكون تقليدا مطابقا للنموذج القضائى والقانونى الفرنسى .

ولا نشك لحظة فى أن البرجوازية الأوروبية المتعاملة مع مصر لم تكن لتسلم السلاح وتتكسر راية المقاومة لحركة التحديث القانونى لو لم تكن البدائل القانونية المطروحة هى بدائل أوروبية خالصة يطرحها رجال مصريون آمنوا إلى حد اليقين بقيم المجتمع الأوروبى المعاصر كقيم ضرورية للتقدم والنمو.

ويثور الآن سؤال تمثل الاجابة عنه هدفا لهذا المقال ، لماذا لم تبدع البرجوازية المصرية فى أواخر القرن التاسع عشر قانونها الوطنى الذى يلبى مصالحها من ناحية ويستند من ناحية أخرى إلى تراثها الثقافى القانونى المستمد من الشريعة الاسلامية ؟

ان تجارب الشعوب فى صياغة نظامها القانونى الوطنى النابع من تراثها تواكبا مع حاجاتها الاجتماعية المتجددة فى تجارب عديدة تملأ صفحات التاريخ ويعرفها عن كُتب المشتغلون بتاريخ القانون وتاريخ الحضارة .

فقد طور الرومان منذ القرون الأولى للميلاد قانونهم الشكلى القديم ليلبى احتياجات الامبراطورية ذات الثقافات المتعددة ، ويعلم الجميع كيف أسهمت الثقافة الرواقية اليونانية والأعراف المصرية فى صياغة

قانون الشعب الرومانى الذى أثر بطابعه الانسانى والمرن على القانون القديم وجعله قابلا لان يكون مصدرا للتقنيات الحديثة. لكونه أصبح نموذجا للفن القانونى الرفيع والحكمة القانونية الصائبة .

ويشهد تاريخ التشريع الإسلامى على أن الفقهاء المسلمين العظام قد نجحوا فى عبور التفتح الثقافى بدءا من القرن الثانى الهجرى فى اقامة بناء محكم ومفصل للأحكام القانونية استنادا إلى المصادر الأولى فى الكتاب والسنة عن طريق صياغة قواعد الاستدلال المعروفة فى أصول الفقه التى شهدت انحيازا تدريجيا للمصالح المتجددة فى المجتمع الإسلامى مع الحفاظ على ثوابت الشريعة .

وبالمثل لعب قضاء المستشار الانجليزى بدءا من القرن الثالث عشر دورا بالغ الأهمية فى تهذيب قواعد الشريعة العامة الانجليزية Common Law ، واضطلعت محكمته بصياغة قانون جديد مواز يسمى قانون الانصاف law of Equity يلبى حاجات المجتمع التجارى المتغير ويحافظ فى نفس الوقت على ثوابت التقاليد القانونية الانجليزية .

لماذا اذن لم تشهد مصر بل والدولة العثمانية ذاتها ابان الفترة المسماة بفترة التحديث عملية موازية لاعادة تحديث النظام القانونى

التقليدي ممثلاً في مبادئ الفقه الاسلامي لتتلاءم مع حاجات المجتمع المتجدد ومع ثقافة العصر التنويرية ٩ .

الواقع أن ثمة محاولات متفرقة قد جرت في هذا المضمار وأظهرتها مجلة الأحكام العدلية التي كانت بمثابة تقنين معاصر لأحكام المذهب الحنفي في المعاملات ، ولكن هذه المحاولات لم يقدر لها أن تستمر وأسلمت الزمام تماماً لاتجاهات التغريب القانوني ، مثلما أسلم المثقفون الزمام لاتجاهات التغريب الثقافي .

والواقع أنه ليست لدينا تفسيرات شاملة جاهزة لظاهرة التغريب الثقافي والقانوني التي شهدتها مصر بل والدولة العثمانية قاطبة في القرن التاسع عشر ، ومع ذلك فإن تفحص طبيعة البرجوازية المصرية في ذلك الوقت يكشف عن أسباب عزوفها عن صياغة ثقافتها الوطنية الداخلية بما في ذلك ثقافتها القانونية الخاصة . لم تكن هذه البرجوازية مبشرة بمشروع وطني بقدر ما كانت مروجة لمشروع عالمي غربي يراد تسويقه في مصر . لقد كانت البرجوازية المصرية برجوازية تابعة للغرب الرأسمالي في نمط العلاقات الإنتاجية ، وبالتالي كانت تبعيةها الثقافية والقانونية هي إحدى المظاهر الفكرية لتبعيةها الاقتصادية . فكما كانت البرجوازية المصرية عاجزة عن تبني مشروعها الرأسمالي الخاص كانت بنفس القدر أكثر عجزاً عن تبني مشروعها الثقافي والقانوني الخاص.

ولا شك فى أن ظاهرة ازدواجية البناء الثقافى المصرى إلى ثقافة دينية تمثلها المؤسسات الدينية الرسمية وغير الرسمية ، والثقافة العلمانية وتمثلها مصالح البيروقراطية المصرية والبرجوازية الجديدة وقطاعات واسعة من المثقفين ثقافة غربية ، لاشك أن هذه الازدواجية بما تنطوى عليه من وجود خطابين ثقافيين متباعدين ومتوازيين فى المجتمع الواحد ، لا يمتزج أحدهما بالآخر ، ولا يتفاعل أحدهما مع الآخر ، لاشك أن هذه الازدواجية قد أسهمت اسهاما مباشرا فى تلك الازدواجية القانونية التى ما فتئت تعايشنا طوال التاريخ المصرى الحديث ويعلو ضجيجها على سطح الثقافة المصرية المعاصرة .

ويبدو أننا فى مصر والعالم العربى قد بدأنا نسير على أول الطريق الصحيح ، وأن الحوار أو الصراع بين من يسمون بالعلمانيين ومن يسمون بالاسلاميين ، مع ما له من انعكاسات قانونية قد يوصل فى النهاية إلى تركيبة ثقافية وقانونية جديدة تجمع بين تقاليد الأصالة وبين مستجدات المعاصرة ، وتمسك بأسباب التاريخ والهوية من ناحية وبقيم التجديد والتنوير والعقلانية من ناحية ثانية ، وهو طريق طويل لا نحسب أن قطعه يتسم بالسهولة واليسر ولا نحسب أن فجره سيشرق قريبا . والله أعلم .

فصل الختام

حوارات حول قضايا الواقع

فى هذا الفصل نعرض على القارئ ما يمكن تسميته بالتطبيقات العملية للقضايا النظرية والفكرية التى اثيرت فى فصول هذا المؤلف. فنعيد نشر عدد من الحوارات التى كنا طرفا فيها مع ممثلى الخطاب الاسلامى المعاصر حول قضايا ملحة تمس بالاساس واقعنا الاجتماعى والفكرى. فننحدث عن رؤيتنا للموقف من قضية فوائد البنوك، ورقابة الأزهر على الفكر، وقضية ردة الفكر من خلال تعليقنا على شهادة المرحوم الشيخ الغزالي فى قضية مقتل المرحوم فرج فوده، وتعليقنا على الأحكام التى صدرت فيما يعرف بقضية الدكتور نصر أبوزيد والتى أدين فيها لأول مرة مفكر مسلم برده لكتابات واجبهادات نشرها.

ونترك القارئ لى يستعيد هذه الحوارات لنصل معا إلى نتيجة مؤداها أن القضايا المطروحة على الساحة الفكرية والمرتبطة بـ خطاب أهل النقل هى نفس القضايا التى يعايشها المسلمون منذ العصر الأموى .

١ - حاشية على حديث الربا والفائدة (★)

فى أحد أيام شتاء عام ١٩٨٤ كان المدرج الكبير بكلية الحقوق جامعة الزقازيق يموج بألاف من الطلاب من فرق الكلية الأربع، ويزيد عليهم عدد كبير من أساتذة الجامعة وكبار رجال ومثقفى محافظة الشرقية جاؤا جميعا فى يوم عطلت فيه الدراسة خصيصا من أجل الاستماع إلى أحد كبار شيوخ الأزهر المرموقين الذين لهم شهرة واسعة فى طول العالم الإسلامى وعرضه ودراساتهم المتعددة فى فقه السنة النبوية، جاء الرجل ليحدثنا فى الموسم الثقافى للكلية فى موضوع «الاسلام وقضايا العصر»، وبعد الانتهاء من محاضراته التى دارت أفكارها الأساسية حول قدرة الإسلام على استيعاب روح العصر بما فيه من تطور علمى وتقنى وبروز قيم اجتماعية جديدة وظواهر ومشاكل مستحدثة، بعد الانتهاء من المحاضرة كان السؤال الأول من أحد طلابنا حول موقف الإسلام من تحديد النسل أو تنظيمه، فإذا بشيخنا الجليل الوقور قد أصابه فجأة حماس من يستنفر للذود عن حمى الدين وحرمة يصيح قائلاً فى عبارات بليغة وصوت جهورى اهتزت له أركان القاعة وافئدة السامعين: «إن تحديد النسل أو تنظيمه وأيا كان مسماه حرام فى حرام فى حرام .. اللهم هل بلغت اللهم فاشهد!» وأعادها الرجل

(*) نشرت بمجلة المصور ، العدد ٣٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٣ .

ثلاثاً، فاهتزت القاعة بالتصفيق وارتجت العقول والقلوب بخليط من مشاعر الخشوع والطمأنينة والحيرة والرفض والتهمد.

ثم انصرف الرجل إلى حال سبيله ولم يفتن إلى ما أحدثته كلماته الحماسية من وقع مباشر في نفوس السامعين وسامعي السامعين وسامعيهم ، وقد تبددت معه كالعن المنفوش جميع الجهود الحكومية وغير الحكومية في تنظيم الأسرة، وجميع محاولات إحداث توازن معقول بين معدلات التنمية ومعدلات زيادة السكان، فقد أصبح الأمر كله حراماً في حرام وأصبح الداعون إليه داعين إلى حرام.

تذكرت هذه الواقعة التي لم تبسرح ذاكرتي منذ ذلك الحين، ولن تبارحها كشاهد على اغتراب الفكر الديني في زماننا من مصالح الناس وحوائج مجتمعاتهم، تذكرتها وأنا أطلع تصريحها لفضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر في لقاء له مع محفل جليل لرجال أجلاء هو نادي القضاة بمدينة الاسكندرية، إذ ورد بجريدة الأخبار بتاريخ ١٩٩٣/٩/٨ ما نصه حرفياً: «وقام شيخ الأزهر بالرد على استفسارات رجال القضاء وأكد أن فوائد البنوك تحت أي مسمى حرام». واعتزلي الدهشة والحيرة والاصباط بالقدر نفسه الذي اعتزلي به هذه المشاعر عند الاستماع إلى تصريح شيخ جليل آخر في مدرج الجامعة حول حرمة تنظيم الأسرة ، إذ لو صحت مثل هذه الاجتهادات ولو أدعى

المصريون لمثل تلك التصريحات لكان مؤدى ذلك أن ينطلقوا فى تكاثر نسلهم لاهين حتى يزوروا المقابر، وأن يشيعوا نظامهم الاقتصادى بما فيه من مؤسسات ائتمانية وبنكية إلى مثواه الآخر، ثم يبحثون بعد ذلك، أو لا يبحثون عن طريق يسدون بها أفواه الملايين الجائعة فيعيشون عالية على الكفار الذين يتعاطون فوائد الربا وينظمون نسلهم بقدر معلوم.

وعلى أية حال وبعبدا عن مشاعر الحسرة والانفعال، والألم والخوف على مصير المسلمين من مخاطر تنهددهم باسم الدين، فإن لنا على خطاب فضيلة الإمام الأكبر ملاحظات تتعلق بصاحب الخطاب ومضمون الخطاب ومن بوجه إليهم الخطاب:

أولا: فالخطاب الجازم بحرمة فوائد البنوك أبا كان مسمماها، واعتبارها من قبيل الربا هو خطاب صادر من فضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر، ولا نشك إلا أن فضيلته قد دعى للحديث إلى قضاة مصر بناديتهم فى الاسكندرية بهذه الصفة، ولهذه المكانة السامية الرفيعة التى لها موقع الإجلال والتقدير فى قلب كل مسلم، ومن هنا يبدو كما لو كان حديثه بنیان الفوائد وحرمتها تعبيرا عن وجهة نظر الأزهر نفسه كمؤسسة دينية إسلامية كبرى وحتى ولو لم يصرح فضيلة الإمام الأكبر بذلك . ونعلم أن الأزهر الشريف ومجمعه للبحوث

الإسلامية لم يقولوا رأيا قاطعا بحرمة فوائد البنوك، أيا كان مسماهما، حرمة قاطعة جازمة على نحو ما ورد بحديث فضيلة الإمام الأكبر. بل نعلم أن هذه القضية من القضايا التي اختلفت معها آراء الفقهاء المحدثين فمنهم من أثر النحرىم تمسكا بحرفية النقل فى مواجهة العقل، ومنهم من أثر الإباحة تخصيضا للنقل بالعقل، ومنهم من توقف إثارا للسلامة، فإذا كانت المسألة على هذا النحو من إثارة للجدل وتشعب الرأى حولها فقد كنا نتوقع من إمامنا الأكبر أن يعرض للآراء المختلفة حول الموضوع ثم يدلى برأيه الشخصى كاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب ورأى غيره كاجتهاد أيضا يحتمل الصواب والخطأ، وأما أن التصريح المنسوب لفضيلته فى الصحف قد سار على نحو مخالف لهذا النهج الذى علمنا إياه الفقهاء الأوائل فقد حق لنا أن نتوقف.

حق لنا أن نتوقف لأن إمام المجتهدين الشيخ محمد عبده قد أفتى فى مطلع هذا القرن بحل الفوائد التى يتقاضاها المسلمون من صندوق البريد وكانت هذه هى الوسيلة الشائعة للالتئمان فى زمانه. وبعد ذلك بحوالى عشرين سنة أفتى مفتى سنوريا العالم الجليل الشيخ معروف الدواليبى بإباحة فوائد البنوك، وتبعه عدد من الفقهاء ذوى الرأى الصائب والرصين فى أنحاء عدة فى العالم العربى، فالرأى الذى أدلى

به فضيلة الإمام الأكبر في نادى القضاة بالاسكندرية ليس هو رأى الأزهر، وليس هو الحقيقة الاسلامية الساطعة التى لا تحتل الخلف،
والتي يأنم من يخالفها أو يكفر من ينكرها بل هو رأى لبعض الفقهاء
جأله فقهاء آخرون وكان التنويه لذلك لازماً.

ثانياً: أما عن مضمون خطاب الإمام الأكبر بحرمة الفوائد فهو
مضمون كما أوضحنا مثير للجدل أدخل في باب المتشابهات منه فى
باب الثواب، وثمة مبادئ أرساها الفقه الاسلامى استناداً إلى أدلة
شرعية ثابتة كفيلاً بجعلنا نتحفظ فى الافتاء بحرمة فوائد البنوك حتى
ولو ثبتت هذه الحرمة بدليل يقينى، منها مبدأ أن الضرورات تبيح
المحظورات، وأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ومبدأ دفع
الضرر الأكبر بالضرر الأصغر، وهى كلها مبادئ شرعية لتحقيق
مصالح المسلمين ورفع المشقة عنهم باعتبار أن الدين يسر لا عسر،
ورحمة لا مشقة وكان من شأن الاعمال السليم لهذه المبادئ ولغيرها
من مبادئ العدل والمصلحة أن نجد نخرجاً نرفع به العنت والاضر عن
المسلمين. وقد يسأل سائل: وما هى المفاسد التى يدفعها التعامل مع
البنوك بفوائدها؟ وأقول: اسألوا الريان والشريف والسعد والبدر
وغيرهم، من أصحاب ما سمي بشركات توظيف الأموال هؤلاء الذين
نهبوا أموال فقراء مصر دون رحمة أو شفقة بإجازة شرعية من فقهاء

البنوك الذين يبرروا تبريرا شرعيا معلنا لهذا النهب والنصب التاريخي دون أن يظرف لهم جفن أو يتأذى لهم ضمير ديني، هذا هو البديل المتاح عملا للبنوك ذات الفوائد والذي اكتوى بناره ملايين المصريين، فأين هو الفساد إذن وأين هو الصلاح؟ وأين تكمن مصلحة العباد التي يحميها الشرع الحنيف؟

ولسنا في مقام مجادلة الامام الاكبر في المضمون الشرعي لفتواه، فللغنى أهلها والفق رجاؤه، وللدليل الشرعي متخصصون في استنباط أحكام ليتفقهوا في الدين وينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، وإنما من حقنا شرعا أن نسأل ومن واجبه شرعا أن يجيبوا :

١ - أنه مثلها ما أوجب القرآن الكريم الصلاة بقوله : «وأقيموا الصلاة» حرم الربا بقوله: «وأحل الله البيع وحرم الربا»، إلا أنه ترك تفاسيل فرض الصلاة، وتحديد معنى الربا المحرم للسنة النبوية الشريفة، وقد روى أبو داود عن عبادة بن الصامت أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الذهب بالذهب تبرها وعينها، والفضة بالفضة تبرها وعينها، والبر بالبر مد بمد والشعير بالشعير مد بمد والتمر بالتمر مد بمد والملح بالملح مد بمد فمن زاد أو أزداد فقد أربى...».

فهل صحيح أن الربا المقصود شرعا هو الزيادة في التعامل الآجل

(النسبئة) فى الأشياء التى وردت فى الحديث وهى الذهب والفضة والقمح والشعير والتمر والملح لا يتعداها إلى غيرها؟

٢ - وإذا جاز الفياس فى التحريم على الأشياء التى وردت فى

- الحديث الشريف وهى الأشياء التى كانت محل التعامل بالربا فى صدر الاسلام، فهل يجوز أن يمتد القياس إلى وسائط التعامل التى ليسست لها قيمة فى ذاتها كالنقود الورقية التى لم تكن منتشرة فى ذلك الوقت؟

إن النقود ليست بأشياء أو منافع ثابتة المقدار بل هى صكوك تشير إلى إمكان الاستحواذ على قدر متغير من الأشياء والمنافع، وهى فى ذاتها ليست لها قيمة بل قيمتها فى القدرة التى تعطىها لحاملها على بملك الأشياء والمنافع وهى فدرة غير ثابتة بحال، فهل ينطبق عليها ما ينطبق على الشعير والتمر والملح وغيرها؟

وليفترض أن أحدا من الناس اقترض من الآخر مائة جنيه كانت مقومة وقت القرض بإردب من القمح، وعند سداد القرض أصبحت هذه المائة لا تتباع إلا ثلاثة أرباع من الاربد، أكون المقترض هو الغابن أم المقرض؟ وهل إذا أصر المقرض على الحصول على وريقات يشتري بها اردبا كاملا مثلما أقرض أكون مرابيا؟

كل هذه أسئلة تتطلب اجتهادا حقيقيا لا يكتفى بإيثار النقل على العقل الأمر الذى يفقد معه التشريع كل حكمه.

ثم إن البنوك عندما تفترض من أحاد الناس لا تتقف موقف ذلك الشخص الضعيف الذي يستدين ليسد رمقه أو يشبع حاجة أساسية من حاجاته، وهو ما نزل فيه قوله تعالى: «يمحق الله الربا ويربى الصدقات» بل إن البنوك نفترض من الأفراد لأسباب أخرى لم تكن قائمة وقت نزول الحكم الشرعى: منها سحب النقود السائلة من السوق لاحتواء آثار التضخم، وهى لهذا لا تضع النقود المقرضة فى خزائن مغلقة ولو فعلت هذا لكانت مدينا سفيها، بل إنها تستثمرها بما يؤدي إلى إنعاش الاقتصاد الوطنى، والبنوك هنا ليست مجرد مدبّن فى عقد قرض بل هى أقرب إلى أن تكون وكيلا عن الدائنين فى الاستثمار، فهل تتركها وحدها تنعم بعائد استثمار أموال المودعين وبحجب هذا العائد عنهم بحجة حرمة الربا الذى لا تقوم له شبهة فى هذا النوع المعقد من المعاملات الغرب تماها عن النظام الاقتصادى فى صدر الإسلام، النظام الذى كان يفوم أساسا على المقايضة!!؟

إن الاسهانة بالعقل وإيثار النقل هو الذى أدى بفقهائنا فى عصور الانحطاط العثمانى والملوكى إلى السماح بالربا المقنع، وإباحته رغم ثبوت خروجه عن الشرع فأجازوه، إذا أخذ شكل البيع أو المعاملة السرعية، رغم أنه فى حقيقته ينطوى على عقد قرض بفائدة وهو بالمناسبة ما تلجأ إليه بعض البنوك المسماة بالإسلامية اليوم.

إن تقدمنا الاقتصادى ولصاقنا بركب حضارة القرن العاشر والعشرين هو أمر جد جليل لا مجال فيه للحيلة والتمسك بالشكليات وإغفال حكمة النصوص ومراءى الشارع الحكيم، وعلى مؤسساتنا الدينية ورجال الدين عشنا أن يكونوا عند مستوى التعدى الذى يواجهه مصر وشعبها مثلما كان اسلافهم من أمثال الشيخ محمد عبده، فهى مسئولة بنسبها عنها أمام الله يوم القيامة.

ثالثا: ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله أمرا جلالا أن خطاب الإمام الأكبر الذى قطع فيه بحرمة فوائد البنوك أيا كان مسماها، لم يكن فى حشد من العوام الذين قد لا يعنيه الأمر أو يهتسهم، وإنما كان فى قضاة مصر مجتمعين فى ناديهم، وهم الذين يجلسون مجلس القضاء وبين أيديهم نص المادة الثانية من الدستور التى تجعل من الشريعة المصدر الرئيسى للقانون، وبين أيديهم أيضا نص المادتين ٢٢٦ ، ٢٢٧ من القانون المدنى تنظمان الفوائد الاتفاقيه والفوائد القانونية، وبين أيديهم أيضا حكم المحكمة الدستورية الذى تجنب موضوع المشكلة حين عرض عليه أمر البحث فى مدى مطابقة نظام الفوائد للدستور فتذرع بحجة شكلية لعدم الاجتهاد. وبين أيديهم أخيرا فتوى شيخ الأزهر فى ناديهم بحرمة الفوائد. وهكذا يراد لقضاة مصر أن تتشبت نفوسهم حيرة بين واجب احترام القانون الذى اقسموا عليه وبين واجب طاعة

الدين الذي سيحاسبون عليه في الآخرة، وهو تعارض لا وجود له إلا بفعل اجتهادات بشرية لا تكتسب أي عصمة دينية، لأن الشريعة مناطه العقل والعبد والمصلحة، فيهل نضج هذه المستوى ونضعها في سياق واحد مع فتوى أخرى كسبانت أمام مجالس القضاء وأحل بها أحد شيوخنا الإجماع دماء مثقفي مصر، لنتساءل: ماذا يراد بمصر؟

وأيما كان ما يراد بها فليس أمامها وأمام رجالها إلا العقل ملاذاً وهادياً ومنيراً. وحيث يكون العقل فثم شرع الله. أليست هذه كلمات إمام المجددين الشيخ محمد عبده حين قال عن الأصل الثاني من أصول الإسلام: «يقدم العقل على ظاهرة الشرع عند التعارض»... أتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل. إلا ما أبعد الليلة عن اليارحة !!!

٢. الأزهر

ورقابة الفكر

سلطة الأزهر ومؤسسانه فى الرقابة على الانتاج الفكرى مسموعا كان أو مقروءا أو مرئيا، من القضايا التى فرضت نفسها بإلحاح على الساحة الثقافية المصرية فى الآونة الأخيرة. فبصرف النظر عن نصوص القوانين وما هو جائز ومباح وما هو محظور ومحرم بمقتضى هذه النصوص، فقد شهد المثقفون المصريون موظفين من مجمع البحوث الاسلامية يغيرون على دور النشر وبصادر عدد من الكتب التى قدروا برؤيتهم الفردية وبغيرتهم على الاسلام انها مخالفة لتعاليم ديننا الحنيف.

ودون المساس بما للأزهر فى عقول وأفتدة مثقفى مصر من مكانة سامية تعطى للأزهر حقا وتفرض عليه واجبا فى الحياة الثقافية المصرية، فإن إطار هذا الحق وحدود هذا الواجب هو مسألة غاية

نشرت بمجلة المصور بالعدد ٣٦٢٦ فى ٨ إبريل ١٩٩٤ .

الحيوية والجوهرة التي سنطرحها للنقاش فى حديثنا الراهن وهو نقاش يجب ألا يكون محكوما قط باعترارات عاطفية انفعالية ونريد عبارات تحمل من الحماس أكثر مما نحمل من العقل، لأن هذا المنطق الانفعالى هو الذى أدى فى واقعنا الثقافى الى اختلاط الحابل بالنابل والغث بالسمين. وبه اغتصب عمال المطابع فى عدد من مؤسسات النشر لانفسهم سلطة ممارسة الرعاية باسم الدين على ما يقومون بطابعته من انتاج فكرى، وبه يعتلى عدد من الصببة عديمى الثقافة والمعرفة منابر المساجد لتبصير المسلمين فى أمور دينهم أو دنياهم، وبه وقف أحد أعضاء مجلس الشعب ملوحاً بلوحة رسمها فنان عالمى مهدداً وزير الثقافة بالويل والثبور، بل وبه تمت كثير من الممارسات التشريعية والتنفيذية بل والقضائية أحاط بها مناخ محموم من الانصراف عن الدنيا ومباعها الى الآخرة ونعيمها وهذا ما نهانا عنه ديننا الحق.

فلتعد الأمور إذن إلى نصابها الصحيح ولتقف القضايا على أقدامها لا على رؤوسها، وليأخذ كل صاحب حق حقه بفدو عادل وسعقول ومعلوم، ولتناقش بهذا المنطق السوى قضية الرقابة الدينية ورقابة الأزهر خاصة على الانتاج الفكرى والثقافى فى مجتمعنا.

★★★

ودعونا نرجع بالمسائل الى اصولها، فالاصل في الفكر وفي التعبير عن الفكر هو الحرية وعدم مشروعية فرض القيود، وعلى هذا نصت المادة ٤٧ من الدستور بقولها: «حرية الرأي مكفولة.. ولكل انسان حق التعبير عن رأيه ونشره بالقسول او الكتابة او التصوير او غير ذلك من وسائل التعبير في حدود القانون» وقد استقر فقه حقوق الانسان على أنه وان كان للقانون أن ينظم الحريات المنصوص عليها في الدستور فإن هذا التنظيم لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة التشييد للحريات ففضلا عن مصادرتها، هذا أصل من الأصول الكلية لزم التنويه عنه.

ولو كنا في مجتمع غير مجتمعنا بكل مشاكله وعوائقه الاجتماعية لما ترددنا في المناذاة بإطلاق حرية الرأي والتعبير دون قيود أو حدود أيا كان مصدرها. ولكن واقعنا يجعل مثل هذه الدعوة دعوة غير مسؤولة اجتماعيا وضارة ثقافيا. فنحن في مجتمع اقلية من الأميين، ونحن في مجتمع تغيب فيه قيم الحوار والمجادلة الرشيدة، ونحن في مجتمع يتكون فيه الرأي العام بالانطباع لا بالاقتناع، وهي كلها أمور تجعل من الرأي مسئولية اجتماعية أكثر من كونه حرية شخصية، ولذا كانت الرقابة دواء مرا لا بد من تعاطيه بحكم الضرورة، والبديل عن ذلك أن نتترك مجتمعنا نهبا لمروجي الخرافة او الداعين الى القيم الهابطة والجنس

الترخيص أو المرجعين لمعتقدات تنس وحدتنا الوطنية وتماسكنا الاجتماعي أو تنال بسوء قدسية معتقداتنا وأسس إيماننا الديني. تلك كلها مناطق محظورة تضع حدودا فاصلة بين حرية الرأي والتعبير وممارسات التهدم الاجتماعي، لذا كانت الرقابة في مجتمعنا واجبة وجوب الحرص على أسس المجتمع ذاته أو ما اصطلح على تسميته بالنظام العام.

ولكن مشروعية الرقابة كنظام استثنائي محكوم بواقعا الاجتماعي والثقافي شيء، والتوسع في هذه الرقابة بتوسيع دائرة المحرمات بحيث يصبح الاستثناء هو الأصل والأصل هو الاستثناء شيء آخر، وإنشاء سلطة دينية مؤسسية تهيمن على الفكر شيء ثالث مختلف.

وهذا الشيء الثالث المختلف والمكروه هو ما انتهت اليه فتوى الجمعية العمومية للفتوى والتشريع بمجلس الدولة بتاريخ ١٠/٢/١٩٩٤ وهي الفتوى التي كان لها فور صدورها ردود فعل سلبية واسعة النطاق في الأوساط الثقافية المصرية، بل والعربية، وقد صيغت نتيجة الفتوى على النحو التالي: «انتهت الجمعية العمومية للفتوى والتشريع إلى أن الأهر الشريف وحده صاحب الرأي الملزم لوزارة الثقافة في تقديم الشأن الإسلامي للترخيص أو رفض الترخيص للمصنفات السمعية أو السمعية البصرية».

ومع إدراكنا ان هذه الفتوى غير ملزمة وانها مجرد رأى استشارى
ان شاعت وزارة الثقافة أخذت بها وان شاعت طرحتها ولم تأخذ بها،
وانها لا تحمل حجية الأحكام القضائية وليست بحال من الأحوال عنوانا
للحقيقة، مع ادراكنا لكل ذلك فإن مناقشة هذه الفتوى بجوانبها الثلاثة
المحبطة بها أمر ذو أهمية قصوى. وهذه الجوانب الثلاثة تتعلق بالظروف
التي أدت الى صدورهما، وبالمنهج المتبع فيها، وبالأثار التي يمكن أن
تترتب عليه.

★★★

أما عن الظروف التي صدرت فيها الفتوى فمعروفة للجميع،
وحاصلها أن الارتفاع الملحوظ لصوت تيار الاسلام السياسى بمختلف
فصائله كان من نتيجته أن تحولنا نحن المصريين فى نظر البعض منا
الى أمة منكوك فى دينها ومتهمه بالزيف عن عقيدتها، ونستأهل بالتالى
أن نكون محلا لفرض الوصاية والقوامة. علينا فى شنون الدين. وعلى
حين ادعى بعض ممثلى التيار الاسلامى الوصاية علينا فى شئون ديننا
يكفرون من يشاعون ويخرجون من رحمة الله من يشاعون، تقدمت
المؤسسة الدينية الرسمية فى الآونة الأخيرة ممثلة فى الأزهر لتعلن
أحقيتها فى فرض هذه الوصاية والقوامة بحكم شرعيتها اولا وبحكم
رسوخها ونفوذها فى الدين ثانيا .

إنه مناخ ثقافى انقسم فيه البشر فى مجتمعنا الى قُصَر وأوصياء بالنظر الى شئون الدين والعقيدة. وفى هذا المناخ تقدم الأزهر إلى مجلس الدولة طالبا الرأى القانونى فى أن يتحول نفوذ الدين من نفوذ معنوى وأدبى يقتصر فيه دور علمائه على أن يتفقهوا فى الدين وينذروا قومهم اذا رجعوا إليهم الى نفوذ مادى قانونى يملك حق الزجر والردع والمصادرة ليتحول من مذكر الى مسيطر ويتحول رجاله من دعاة الى قضاة، وهذا ما كان لهم بحكم الفتوى الشهيرة.

هذا عن المناخ الذى فيه صدرت الفتوى اما عن منهجها فيمكن اجماله كالتالى:

لما كان هدف ممارسة وزارة الثقافة للرقابة على المصنفات الفنية هو حماية النظام والآداب العامة، وكانت هذه الحماية للنظام العام هى الهدف الذى من أجله يتم الترخيص بعرض المصنف أو برفض منح هذا الترخيص ، (تلك هى المقدمة الكبرى) ، ولما كان الإسلام هو عنصر ملازم وركن ركين من أركان النظام العام فى مصر، وكان الأزهر حسب قانونه صاحب الرأى فى كل ما يخص الشأن الإسلامى (تلك هى المقدمة الصغرى) كان رأى الأزهر ملزما لوزارة الثقافة عند قيامها بمنح أو منع الترخيص بعرض المصنفات التى تتناول قضايا الإسلام أو تتعارض معها (وهذه هى النتيجة).

منهج واضح وبسيط هو قسياس منطلقى من الدرجة الأولى، استخدمت فيه وسائل التحليل اللغوى للوصول عن طريق الاستدلال القانونى الى نتيجة اجتماعية نجسبها من أخطر النتائج التى شهدها مجتمعنا فى تاريخه الحديث وهو تحويل الأزهر من مؤسسة علم وفكر وبحث ورأى الى مؤسسة قرار والزام فيما يخص شئون الثقافة والمتقنين.

ولنا على هذا المنهج الملاحظات التالية :

١ - إن المطابقة بين مفهوم النظام العام كأحد المفاهيم القانونية الكبرى التى تقوم عليها دعائم النظم القانونية وبين مبادئ الاسلام مسألة فيها نظر ونحتاج الى ضبط وتدقيق، لأن مجتمعنا وإن كان دين الدولة الرسمى فيه هو الإسلام إلا انه مجتمع يقوم من الناحية الفعلية على تعدد الديانات ويكفل دستوره حرية الدين والعقيدة. والمطابقة بين مفهوم النظام العام وبين مبادئ الدين من شأنه ان يخرج غير المسلمين من اطار الجماعة السياسية لأن هذه الجماعة يستقوم على أساس من وحدة الدين لا وحدة الوطن حقيقة أن الإسلام بمبادئه ومقاصده وأحكامه الكلية الكبرى يمثل أحد مكونات النظام العام ولكنه لا يستغرق كل هذه المكونات .

ولا نظن أن المشرع عندما نص فى مواقع متفرقة من قوانيننا على مفهوم النظام العام كان يهدف إلى أن يكون المحتوى القانونى للنظام العام تابعاً ومستعداً فقط من المحتوى الدينى لمبادئ الدين الإسلامى.

والدليل على ذلك ان المادة الاولى من القانون المدني جعلت من الشريعة الإسلامية مصدرا للقانون يأتى بعد التشريع والعرف، ثم جعلت من النظام العام مصدرا رايغا للقانون يأتى بعد الشريعة الإسلامية، ولو كان المشرع يقصد المطابقة بين النظام العام والشريعة الإسلامية لما احتاج الى النص على كليهما كمصدر للقانون ولاكتفى بالنص على أحدهما فقط.

بل والأرجح أن واضعى القانون المدني كانوا يرمون الى جعل مفهوم مبادئ الشريعة الإسلامية تابعا لمفهوم النظام العام باعتباره مجموعة المبادئ السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبرى التى يقوم عليها كيان الجماعة. وهذا واضح من الأعمال التحضيرية للقانون المدني تعليقا على مادته الأولى، وواضح أيضا من تعليقات الفقهاء والشراح على هذه المادة ومن التأكيد على أنه يقصد بمبادئ الشريعة الإسلامية كمصدر للقانون تلك المبادئ الكلية الأكثر ملاءمة مع الأسس الاجتماعية والثقافية للمجتمع المصري فى مراحل تطوره - أي أنه لما كانت تفصيلات مبادئ الشريعة الإسلامية متعددة وحلولها متباينة فإن المرجعية لما نأخذ به وما نطرحه منها هى مرجعية صالِح المجتمع وثقافته والعكس الذى حاولت فتوى مجلس الدولة اثباته ليس صحيحا.

٢٠ - إن إعطاء الأزهر وحده، سلطة الافتاء الرسمى فى مفهوم النظام العام اذا تعلق هذا المفهوم بشأن إسلامى على حد تعبير الفتوى أو حق الافتاء الرسمى فى الشأن الإسلامى ذاته، من شأنه أن يحدث اثارا قانونية بالغه الخطورة اذا أخذ بهذا المنطق الى نهايه مطافه.

وعلى سبيل المثال، لما كانت المادة الثانية من الدستور تنص على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ولما كان الأزهر وفقا لما ذهبت اليه الفتوى هو صاحب رأى الوحيد الملزم فى الشأن الإسلامى وجب دستوريا أن يؤخذ رأى الأزهر فى جميع تشريعاتنا قبل اقرارها وان تلتزم سلطة التشريع بهذا الرأى وإلا اصبح تشريعها غير دستورى. وهكذا يتحول الأزهر بحكم فتوى مجلس الدولة من معهد دينى عريق ومؤسسة جلية لحفظ الشريعة، الى مهيمن على سلطة التشريع فى الدولة. بل إنه جريا وراء هذا المنطق قد يتحول الأزهر ايضا الى مهيمن على سلطة القضاء، لأن فكرة النظام العام التى استندت اليها الفتوى لتبرير سلطة الأزهر تتغلغل فى كثير من ثنايا نظامنا القانونى، فالنظام العام هو مصدر القانون عند سكوت مصادر القانون الأخرى وعلى الفاضى ان يطبق احكامه اى عليه وفقا لمقتضى الفتوى أن يلجأ الى الأزهر يطلب الرأى الملزم منه فيما عساه ان يكون مفهوم النظام العام.

وإذ يجل الأزهر وفقا لهذه الفتوى محل سلطة التشريع وأيضا محل سلطة القضاء، يتحقق ما نختص منه جميع الوطنيين الحريصين على مستقبل مصر ومستقبل الديمقراطية بها حتى بعض أنصار التيار الإسلامى أنفسهم من تحول مصر بسلطة التشريع والتنفيذ والقضاء فيها الى دولة دينية اى تتحكم فى صناعة قرارها مؤسسة دينية لا معقب على حكمها، وهو الأمر الذى لم تعرفه مصر أو اى دولة اسلامية اخرى طوال تاريخها إلا إبان الحقبة العثمانية.

٣ - وطبيعة الرقابة الدينية الملزمة التى تريد الفتوى ان تعقدها للأزهر لابد أن تؤدي الى مجتمع يغلق نوافذ الثقافة والفكر والابداع حيث ينصرف الجميع الى هم واحد، ان يعملوا لأخرتهم كأنهم يموتون غدا، لأن طبيعة الرقابة الدينية تقوم على ركزتين.

الأولى: الأخذ بالأحوط فى الحل والحرمة، والثانية الاسنعصاء على المعارضة والزجر عن النفاش والنقد. فالحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات، وهذه المتشابهات فى نفاقنا المعاصرة كثيرة لبس أهونها الرسم والتصوير والنحت والموسيقى والغناء وكثير من الفنون الأخرى التى اختلفت الآراء وتباينت فى حلها وحرمتها، وإننا كان للمبدعين فى ظل القانون إلنافذ أن يتظلموا من قرارات الرقابة فكيف لهم أن يتظلموا من تلك القرارات التى قال فيها الأزهر رأيه

الملزم، وهل يشمل التظلم في هذه الحالة معنى المصليان الديني والهرطقة؟

٤ - وفي هذا المقام فإنني أذكر بممارسات المؤسسة الدينية الملزمة في الواقع المعاصر وفي التاريخ القريب، ففي الواقع المعاصر المجاور لنا صدرت فتاوى ملزمة بحرمة القول بكروية الأرض، وبحرمة الدعوة إلى حقوق الإنسان، وبحرمة قيادة النساء للسيارات، ونحن نعتبر مثل هذه الفتاوى اجتهدات بشرية خاطئة لا تعبر عن حقيقة الدين وإنما تتمرغ في اعتاب السياسة، وتبدأ مناساة الثقافة والعقل في المجتمع عندما يجبر المثقفون على القبول بالزامية مثل هذه الفتاوى وغيرها لا بحكم معقوليتها أو عدم معقوليتها وإنما بحكم الخضوع للرأي الملزم للجهة صاحبة الرأي.

وفي التاريخ الغريب نعلم ويعلم جميع الدارسين للتاريخ العثماني أن المؤسسة الدينية في الدولة العثمانية كانت ذات رأي ملزم في أمور السياسة والتشريع، ورغم صدور المئات من الفتاوى التي التزمت جادة الحق والشرع فإنه في فترات الظلم والتدهور وخراب الأدم صدرت عديد من الفتاوى تكفي الواحدة منها لانهيار مجتمع بأكمله، فقد أصدر شيخ الاسلام العثماني فتوى بعزل السلطان سليم الثالث لأخذه بالأساليب الغربية في تنظيم الجيش، وكان نص الفتوى كما يلي: «كل

سلطان يدخل أنظمة الفرنجة وعوائدهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحا «الملك» ومن قبل افق العلماء للسلطان محمد الفاتح بمشروعية اصداره قانونا بقتل الأمراء حتى لا ينافسون على العرش فتعم الفتنة وغير ذلك الكثير.

اعرف ان مجلس الدولة لم يذهب في فتواه الى جعل الأزهر قيما على أمور الدولة والسياسة والتشريع في مصر، ولكنها لبنة أولى وضمعتها فتوى المجلس ومن شأن البناء عليها إهدار الدولة المصرية الحديثة التي تزعم فتوى المجلس انها تستلهم روحها.

٥ - إن قوانين الأزهر المتعاقبة بدءا من القانون الصادر في أول يوليو عام ١٨٩٦ حتى القانون رقم ١٠ لعام ١٩١١ ثم تعديل عام ١٩٢١ وما تبع ذلك من تعديلات وقوانين لاحقة أخرها القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ لم يرد بها حكم واحد يجعل للأزهر وصاية على باقى أجهزة الدولة فسيما سبسته فتوى مجلس الدولة بالشأن الاسلامى. بل كانت الوظيفة الدينية التعليمية هي الوظيفة الوحيدة التى غنيت القوانين المتعاقبة بها. «فالجامع الأزهر هو المعهد العلمى الاسلامى الأكبر» أو «الهيئة العلمية الاسلامية الكبرى» التى تقوم على حفظ التراث وتجليته ودراسته ونشره وتعمل على اظهار حقيقة الاسلام وأثره فى تقدم البشر ورفق الحضارة وتقدم الأمم» فهل فى هذا النص ما يفيد خلق الأزهر فى فرض سلطانه على الثقافة بدعوى الزامية الرأى!!

ويعرف المشتغلون بالقانون وفلسفته، التقييم الاجتماعي لمنهج تحليل اللغة القانونية وصولاً إلى تحقيق أهداف اجتماعية مختلف عليها، ويلجأ مجلس الدولة إلى المنهج نفسه في فتواه الراهنة عندما يستخلص أن إثارة الأثر «بالرأي» في الشئون الدينية باستخدام الف ولام التعريف بكلمة الرأي يعني حرمان غيره من حق ابداء الرأي في ذات الشئون لأن خبر الجملة مقصور على مبتدئها، أي أن الرأي مقصور على الأثر وحده. وهكذا يراد لقواعد لغتنا العربية أن توصلنا إلى نتائج مخالفة للدستور ومخالفة للمواثيق الدولية لحقوق الإنسان بل ومخالفة لصريح نص القرآن الكريم وهو القائل لرسوله الكريم الذي لا ينطق عن الهوى: «فذكر إنما أنت مذكر . لست عليهم بمسيطر . إلا من تولى وكفر . فيعذبه الله العذاب الأكبر . إن إلينا إيابهم . ثم إن علينا حسابهم»
صدق الله العظيم

٣ - رد على فتوى الشيخ الغزالي فى قضية اغتيال الدكتور فرج فوده السيف أصدق أنباء من الكتب !! ★

نعلم أن تقاليد اجلال القضاء المصرى وإحاطة اعماله بالاحترام
والقدسية الواجبة قد استقرت على عدم التطرق لمناقشة علنية لاجراءات
قضائية فى دعوى منظورة، بحسب لوقت بصدور فيه حكم هو عنوان
الحقيقة ، نعلم ذلك ونصر على الامتثال لهذه التقاليد .

ونعلم أيضا أن الأمر أكبر من مجرد التقاليد المستقرة بل شمة نبى
عقابى يجرم نشر أمور من شأنها التأثير على القضاء أو رجال التحقيق
أو الشهود ، وهو نص يجد حكمته فى ضرورة إجنطة الإجراءات

* نشرت بالمصور ، العدد ٣٥٨٦ فى ٢ يوليو ١٩٩٣ .

القضائية بسياج من الحرمة ، بما ينأى بها عن عوامل التأثير أو شبهة التدخل أو مظان التأثير على الأدلة والنيل من حيديتها وموضوعيتها ، حتى يكون طريق الوصول إلى الحقيقة القضائية معبدا لا تعتوره عقبات أو عراقيل .

نعلم هذا كله ونصبر عليه ونتمثل لحكمه ، لكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نقف صامتين ملجمة ألسنتنا مجمدة أقلامنا عن شهادة الحق أو التساؤل عن الحق ازاء الأقوال التي أدلى بها عالمنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالي أمام محكمة أمن الدولة العليا في قضية محاكمة المتهمين بارتكاب جريمة قتل المرحوم فرج فوده يوم الثلاثاء ١٩٩٣/٦/٢٢ .

لا نستطيع أن نقف مكتوفي الأيدي ملجئى الألسن تجاه هذه (الشهادة) تحول بيننا وبين ابداء الرأي مظنة التأثير في عمل القضاء ، وذلك للأسباب التالية :

أولا : أن ما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالي في مجلس القضاء وإن اكتسب وصف الشهادة شكلا إلا أنه يفتقر إلى مقومات الشهادة من حيث مضمونه ، فالشهادة هي إخبار الشاهد بما يعرفه عن وقائع الدعوى ، والذي يميز الشاهد أنه يشهد على وقائع ، وأن تكون هذه الوقائع معروفة له شخصيا بأن يكون قد رآها بعينه أو سمعها بأذنيه ، ويدعي الشاهد إلى مجلس القضاء ليقول ما رآه أو سمعه من وقائع الدعوى ، ولم يشهد شيخنا الجليل علي أي من وقائع الدعوى بشئ، بل

كانت إجابته الصادقة عن أول سؤال وجهته له المحكمة عن معلوماته عن الحادث ، بأنه لا توجد لديه أى معلومات ، وأنه قد حضر إلى المحكمة بناء على طلب الدفاع ، ويعد أن أعلن الشيخ صراحة أنه ليس الشاهد على الواقعة نفيًا أو إثباتًا ، انطلق الدفاع فى طرح استئلته ولم يتردد الشيخ فى الاجابة عنها ، وهى استئلة واجابات خارج حدود اركان الجريمة ولا تتعلق بركنهما المادى وإنما بالرأى فى حكم من يرفض تطبيق الشريعة الإسلامية وعقوبته فى الشريعة ومن يملك توقيع هذه العقوبة .

ثانياً : فما أدلى به فضيلة الشيخ الغزالى أمام هيئة المحكمة ليس من قبيل الشهادة المتعلقة بوقائع الدعوى وإنما هو من قبيل الرأى فى فكر المجنى عليه الذى دفع حياثته ثمنًا له ، وحتى مع خروج أقوال الشيخ عن حدود الإخبار بالواقع إلى حدود الافتاء بالرأى ، فما كان لنا أن نناقش هذا الرأى ولا أن نعلق عليه لو ظل حبيس مخاضر الجلسات يتداول فى حدود أوراق الدعوى كدليل من أدلتها ينهض بما يستطيع أن ينهض به من أمور الاثبات .

إلا أن أقوال الشيخ الجليل أمام القضاء قد خرجت عن هذه الحدود وتم نشرها موزجة أو مفصلة فى كل الصحف القومية بلا استثناء، بل وتم نشر نصها كاملا فى صحيفة الشعب الناطقة باسم التيار الإسلامى فى مصر، تحت عناوين صارخة تؤكد ما انتهى إليه رأى الشيخ

باعتباره حقائق دامغة ومطلقة على الأمة أن تعيها ، وعلى الشباب أن
 يتعلموها ، وعلى مثقفي مصر أن يقيموا أمورهم وأفكارهم على أساس
 من دلالاتها المباشرة والصريحة والواضحة والتي لا لبس فيها ولا
 غموض ؛ وهي أن الرفض لتطبيق التشريعة مرتد ، وأن عقوبته
 القتل بعد الاستنابة ، وأن الأصل أن الدولة هي التي توقع هذه العقوبة ،
 وأنه إن تقاعست الدولة وأقدم على قتل المرتد فرد من أحاد الناس
 فهو مجرد مفتنت على السلطة ، وأن هذا المفتنت لا عقوبة له في
 الإسلام .

نحن إذن لسنا في معرض مناقشة شهادة أدلى بها أمام القضاء
 يحظر تناولها بالرأى والتحليل ، وإنما امام رأى فقهي صادر من عالم
 جليل له مكانته البارزة على ساحة الفكر والعمل الإسلامي المعاصر ،
 رأى نشر على أوسع نطاق في الصحافة يتعلق بقضية من أهم قضايا
 الحوار بين الإسلاميين ورفقائهم ، وهي قضية الحق في الاختلاف وحرة
 الرأي والعقيدة وموقف الإسلام فكرا وتطبيقا من كل ذلك ، وهو رأى
 لابد أن له أثاره الفكرية الواسعة والمتداعية التي ستمتد إلى ما هو أبعد
 من جلسات المحاكمة وإجراءاتها لتشمل كل ساحة الواقعين الاجتماعى
 والثقافى المصرين الراهنين .

★★★

هكذا وفي كلمات حاسمة قاطعة وأمام مجلس القضاء وضع شيخنا النقاط فوق الحروف وقال قولته الفصل فى مسائل شغلتي متفقى مجبر ربحا من الدهر حول التيار الإسلامى : هل يجب التمييز بين معتدليه ومتطرفيه لوجود فروق جوهرية فى أطروحاتهم الفكرية ومنهجهم السياسى، أم أنهم فريق واحد موزع الأدوار ذو قسّمات فكرية واحدة هى نفى الآخرين والسعى إلى انهاء وجودهم المادى قبل الفكرى ، وحول الحوار مع التيار الإسلامى فى موضوع تطبيق الشريعة الإسلامية وشروط هذا التطبيق، والقضايا النظرية والعملية المحيطة به فى مجتمع على مشارف القرن الواحد والعشرين ، فكيف يستقيم الحوار، بل وكيف يبدأ أصلا وتهمة الخروج على الملة ومفارقة الجماعة تخيم بأجنحتها السوداء فوق المتحاورين، تتهددهم بإعلان الردة واهدار الدم ودعوة أى عابر سبيل لكى يطبح بسيفه بأعناق من جرق على النساول وإعمال العقل.

ولا أريد أن أطيل أكثر من ذلك فعبارات الشيخ كانت قاطعة وموجزة وهى لا تتطلب ردا أو حوارا بقدر ما تتطلب فهما وتدبرا وتحسسا للرفاق فوق الأعناق .

ومما يزيد الأمر خطورة ويجعله - حقيقة - أمرا جلا أن شيخنا هو شيخ عمود الإسلاميين المعتدلين العقلانيين فى مصر، تعلمنا وتعلم جيلنا

على يديه أن الإسلام دين عمران وحضارة وعقل بجانب كونه دين عقيدة وعبادة ، وما زالت تعاليمه عن مصادر الحكم في الفقه الإسلامي وعن العقلانية في فهم السُّنة وعن المصلحة والعدل والعقل كركيزة من ركائز التشريع ، وعن مكانة المرأة في الإسلام ، ومكانة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ما زالت هذه التعاليم هي بؤرة الأمل ومبعث الطمأنينة في أي مشروع إسلامي مستقبلي .

ومع كل ذلك فقد أفنتي الشيخ في مجلس القضاء بأن ما تعلمناه عن التمييز بين العبادات والمعاملات في الإسلام هو علم قاصر، لأن الإسلام كله عبادة! عبادة شخصية كالصلاة والصوم، وعبادة جنائية كالفقاص، وعبادة دولية كالجهاد، ومؤدى هذا الرأي أنه لما كان لا مكان للعقل في تفهم العبادات بل هو التسليم والامتثال، فلا مكان للعقل أيضا في تفهم المعاملات بل هو التسليم والامتثال.

ولكن إذا كان التسليم والامتثال في مسائل العبادات أمرا لا تقوم العبادة إلا به لأنها تحمل معنى الخضوع لله الواحد القهار، فإن التسليم والامتثال في مسائل المعاملات يؤدي في المحصلة الأخيرة إلى اهدار العقل الإنساني على خلاف ما أمروا الله به، لأن جل أحكام المعاملات في الفقه الإسلامي هي نتاج جهد عقلي إنساني بحث صاغه الفقهاء الأوائل بمراعاة ظروف مجتمعاتهم وواقع زمانهم ولأن حاجات

الناس ومصلحهم في القرن الثاني الهجري تختلف اختلافًا بينا عن حاجات الناس ومصلحهم في القرن الخامس عشر الهجري، ولأن اهدار العقل الاسلامي هو آس البلاء في تخلف المسلمين وتدهور حالهم بين الأمم اليوم.

إن شيخنا قد علمنا في صدر الصبيا والشباب عندما كنا نجلس امامه مجلس العلم ، أن آيات المعاملات في القرآن قليلة وأغلبها مجمل، وأن هذا من رحمة الله بعباده حتى يعملوا عقولهم في امور دنياهم بما لا يتنافى مع مقاصد الشرع، فإذا سكنت النص، وهو لا محالة سبكت، لأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية (الشهر ستاني) هنا يتدخل العقل لشغل المساحة الواسعة التي تركها له النص، ويدهي أن عقل الأولين غير عقل الآخرين، عقل المحدثين غير عقل الأقدمين، ويصبح القول إن رفض الراضين من المحدثين تطبيق ما رآته عقول الأقدمين مضمونا للشريعة ردة وكفر يصبح هذا القول وصاية بحد السيف من الأجداد على الأحفاد، وغلقا محكما لباب الاجتهاد، وانذارا بالقتل لكل من يتجاسر أو يجرؤ على اعمال عقله، فهل هذا حقيقة ما قصده الشيخ في شهادته امام القضاء؟

وقد يرد علينا بالقول بأن رفض تطبيق الشريعة الذي هو الكفر والردة ليس هو مجرد الخلاف حول استنباط الحكم الشرعي من دليله،

حتى ولو أدى هذا الخلاف إلى تباين الطول الفقهاء للمسألة الواحدة ،
 قد يرد علينا بالقول بأن الشريعة تتسع للخلاف من داخلها حول
 استنباط أحكامها ، فى حين أنها لا تسمح للخلاف معها من خارجها
 برفض مجمل هذه الأحكام ، وهذا القول قول نظرى بحث يفقد معناه
 عند أول اخنبار عملى ، إذ من الذى يحدد ما إذا كان الخلاف داخل
 اطار الشريعة أو خارج هذا الاطار ما دام الأمر كله بجرى فى غيبة
 النص وفى اطار الجهد الخلاق للعقل الإنسانى ، وقد يقال ان
 الخلاف داخل الشريعة المسموح به يكون باتباع وسائل الاستدلال
 فى الفقه الإسلامى المعروفة بعلم أصول الفقه، ومع ذلك يبقى
 التساؤل حول مشروعية التجديد فى هذا العلم ذاته وما إذا كان
 هذا التجديد داخلا فى اطار الشريعة أم خارجا عنها يعاقب مقتطفه
 بالقتل .

ألا يرى معى القارئ اذن أن الأمر أكثر تعقيدا من مجرد قبول أو
 رفض تطبيق الشريعة ، لأن مفهوم الشريعة ذاته : ما هو ثابت فيه
 وما هو متغير ، ما هو ثابت بالنقل وما هو متروك للعقل ، كلها أمور
 نطلب حوارا حقيقيا وهو حوار لا طائل منه بل ولا أمل فيه فى ظل
 التهديد بقتل واهدار دم المخالفين فى الراى تحت زعم رفضهم لتطبيق
 الشريعة .

لقد ساق الشيخ فى شهادته الركائز النظرية لمفهوم الحاكمية وذلك بقوله « إن الإسلام دين للفرد والمجتمع والدولة وأنه ما ترك شيئا إلا وتحدث فيه ما دام هذا الشئ يتصل بنظام الحياة وسنئون الناس » ، وما دام الإسلام قد تناول كل أمور حياة المسلم على هذا النحو فإن من يجاهر برفض أحكامه كافر ومن يستبدل به شريعة وضعية كافر أيضا وليس بمؤمن .

فإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيمًا يكفر من يرفضه - القرآن والسنة ، فإن الحديث الشريف يخبرنا بغير ذلك عندما أقر الرسول - صلى الله عليه وسلم - معاذ بن جبل على أن يحكم برأيه إذا لم يجد حكما فى الكتاب أو السنة .

وإذا كان المقصود بالإسلام - الذى نظم كل أمور حياتنا تنظيمًا يكفر من يرفضه - ابداعات العقل الإنسانى لفقهاء المسلمين فلا نقول فى هذا إلا ما قاله الأوائل من اختلاف الرأى والاجتهاد باختلاف العصر والزمان والمكان والعرف .

نم ان اصطناع المواجهة بين الشريعة الإسلامية والنظام الفانونى الوضعى باعتبار أن الأول هو ما أمر به الله ، والثانى هو من صنع الناس ، وإن إرادة الله لا تحدها إرادة البشر، ان اصطناع هذه

المواجهة الحادة التي هي أساس كل فكر تكفيوى هو اصطناع ينافى العلم والواقع والتاريخ ، فليست الشريعة كلها احكاما الهية تكتسب بهذه الصفة قداسة وعصمة مطلقة، إذ أن الكم الغالب من أحكامها هو نتاج فقهاء المسلمين ما بين القرنين الثانى والرابع الهجريين، وليس القانون الوضعى كله مخالفا للشريعة الإسلامية إذ أنه فيما عدا بعض الأحكام التى تعد على أصابع اليدين يبقى نظامنا القانونى الوضعى موافقا لاحكام الشريعة غير متعارض معها، فلماذا إذن إلهاى مشاعر الشسباب؟ ولماذا وضع اليد على الزناد؟ ولماذا اهدار دم المخالفين فى الرأى فى وقت نقول فيه امام العالم ان شريعتنا هى الميثاق الأول لحقوق الإنسان^{١٥}.

بل ان اطلاق القول دون تحفظ أو تدقيق بتكفير كل من يرفض تطبيق الحكم الشرعى يجعل من ممارسات العديد من خلفاء المسلمين وامرائهم ممارسات تستعصى على الفهم ، وقد يقال انه لا يصح الاستشهاد بمنع عمر بن الخطاب رضى الله عنه لسهم المؤلفة قلوبهم ، أو بإيقافه حد القلع فى عام الرمادة، أو بعدم اعطاء الجند الفاتحين نصيبهم من الأرض المفتوحة ، لأن هذا ليس رفضا للحكم الشرعى بل إغمالا له لأن شروطه لم تتوافر ، ولكن هذه الشروط التى لم تتوافر ليست من قبيل الشروط الفردية بل هى شروط اجتماعية تاريخية عامة ،

فقد انتهى الطرف التاريخي الذي كان فيه الإسلام ضعيفا بسعى إلى تأليف القلوب ، كما انتفى الشرط التاريخي بتحقيق الوفرة الاقتصادية في مجتمع المسلمين حتى تقطع اليد، فهل يحق لنا مع ذلك أن نقول انه بجانب الشروط الفردية لتطبيق الحكم الشرعي ، ثمة شروط اجتماعية حاصلها توفر الظروف الاجتماعية التي وضع الحكم لتنظيمها، أم أن هذا القول يعد من قبيل الكفر البواح الذي يقتل صاحبه؟

كما ان اطلاق القول دون تحفظ او تدقيق بكفر من يرفضون تطبيق حكم من احكام الشريعة يضعنا في موقف الحيرة من اقوال رواد اجلاء لحركة التجديد الاسلامي من أمثال الامام الشيخ محمد عبده الذي ذهب في كتابه «الإسلام دين العلم والمدنية» إلى أنه إذا تعارض النص مع العقل واستحال التوفيق بينهما خصص النص بالعقل .



إن الواقع التاريخي الذي يرصده كل الباحثين الثقة في تاريخ القانون والنظام في المجتمعات الإسلامية، أي في النظم القانونية التي كانت تطبق فعلا على واقع المجتمعات الإسلامية، هي ظاهرة الزوجية التي كانت تنمو باطراد في النظام القانوني بحيث انقسم إلى نظام الشريعة الذي يطبقه قضاء الشرع ونظام السياسة الذي يطبقه الولاة والأمراء ، ويحدثنا المقرئ عن استشارة قضاء السياسة على حساب

قضاء الشرع، كما أغرد الماوردي في «أحكامه السلطانية» بابا لولاية الأمراء تميزا لها عن ولاية القضاة ، وكان هذا التطور يتم عن طريق التوسع التدريجي الذي استغرق مئات السنين لقضاء السياسة على حساب قضاء الشرع، وهى ظاهرة لازمت التاريخ الاجتماعى الإسلامى بأكمله ، ولم يقل أحد بكفر حكام السياسة أو بردتهم أو بوجوب قتلهم ، لأن حقائق المجتمع وقوانين تطوره هى التى تفرض نفسها فى النهاية أيا كان ارهاب الفكر .



وأيما كان الرأى فى الخلاف حول معنى اصطلاح تطبيق الشريعة ، فاحتمال الخطأ فيما نقول وارد ولن نتردد فى الاقرار بهذا الخطأ والعدول عنه عند ثبوته واحتمال الصواب فيه أيضا وارد نثرى به الفكر والحوار ونثاب عليه بإذن الله .

وإنما ما لا نقر به ولا نوافق عليه حرصا منا على مستقبل هذا الوطن وعلى الوجودين الاجتماعى والحضارى. ذاتهما، أن يفهم من حديث شيخنا النرخيص لكل فتى غر يملك من القوة والحماس بقدر ما يفتقد من العقل والعلم والرشد أن يحمل السلاح ويتقدم مستندا إلى فتوى الشيخ ليقتل من يظن أنه رافض لتطبيق الشريعة ممن يجرؤ على مجرد التساؤل أو الحوار، أليست هذه هى القارعة، وأليس هذا هو

مجتمع الغاب بعينه، مجتمع يتصدره الجهلاء وان اخلصوا وينزوى فيه خوفا ورعبا العقلاء وان أخطأوا وتمحى فيه الحدود بين الرفض، والتحفظ، والتساؤل ، والنقد ، والردة ، والكفر، إذا لا يطلب منها إلا التسليم.

أى حدود اذن تلك التى تفصل بين الاعتدال والتطرف لدى مفكرى التياز الإسلامى ، ألم يصبح الشعار المعلن من الجميع اليوم أن السيف أصدق أنباء من الكتب .

ومع ذلك تبقى كلمتان اختم بهما هذا الحديث .

أولاهما : أن الشيخ الجليل قد قال ما قال وما نشرته الصحف ، وكان واجبا أن نحاوره حوار العقل وطلبا للحق، ويبقى للرجل قدره لما لكتاباته من دور فى اشاعة الاستنارة فى العقل الإسلامى الحديث .

ثانيتها : أن البعض قد يعتبر، بل ان الشيخ نفسه قد يعتبر ، حوارى هذا خروجا على الملة وردة لها جزاؤها ، إلا أن هذه الآراء ما كان لها أن تمنع كلمة الحق أن تقال أو أن تطفأ جذوة الفكر والتساؤل فى عقول منقضى مصر وهذا ما لن يكون لأننا مثلما نتمسك بعقيدتنا وديننا نتمسك بعقولنا وحضارتنا والله غالب على أمره .

٤ - قراءة فى حيثيات التكفير ★

●● القراءة التى نحن مقبلون عليها فى هذا المقال ، ليست مجرد قراءة قانونية ، تبين وتناقش الأساس القانونى الذى استند اليه الحكم الصادر بإثبات ردة الدكتور نصر حامد أبو زيد وتفريقه من زوجته ، بل هى فى المقام الأول قراءة ثقافية اجتماعية تناقش الدلالات الثقافية له ، والآثار الاجتماعية المترتبة عليه ، وبداية فإننا نثبت عددا من الملاحظات الحاكمة لقراءتنا لهذا الحكم القضائى وهى على الوجه التالى :

● أولا : إننا وإن كنم نعلم ونعلم أن الحكم القضائى هو عنوان الحقيقة إلا أن ذلك مرهون بأن يكون الحكم قد توافرت له بداءة مقومات الصحة الشكلية للأحكام القضائية بأن يكون قد صدر فى خصومة منعقدة قانونا فى مسألة عقد القانون ولاية للقضاء بنظرها الى غير ذلك من الشروط التى يعرفها رجال القانون دون غيرهم ، فإذا افتقد الحكم

★ نشرت بالمصور ، العدد ٣٦٩٠ فى ٣٠ يونيو ١٩٩٥ تعقيبا على حكم محكمة استئناف القاهرة بتفريق الدكتور «نصر أبو زيد» من زوجته لثبوت رده عن الإسلام .

أحد شروط الصلحة الشكلية هذه بأن صدر فى غير خصومة معتبرة قانونا أو تجاوز الحكم على السلوك المادى الذى هو موضوع القانون ومناطق اختصاص القضاء وتوغل فى الافكار والعقائد والوجدان والضمير ، يحسب على المتقاضين همسات أفكارهم ويرصد نبضات وجدانهم وتجليات نشاطهم العقلى ، فقد كف الحكم بذلك عن أن يكون عنوانا للحقيقة ليتحول الى وجهة نظر فى أمر من أمور الثقافة يجرى عليه ما يجرى عليها من قابلية للجدل والمحااجة والمعارضة .

● ثانيا : أن هذا الحكم محل مناقشتنا الآن ليس مجرد حكم بإثبات ردة من أقر برده صراحا بواحا ، وإنما هو حكم بإثبات ردة من يعلن تمسكه بالإسلام ولو بالظاهر والله أعلم بالسرائر . بل إنه لا يعلن تمسكه بالإسلام وأركانه فحسب وإنما يحمل كلامه المكتوب على الإسلام وصحيح فهمه ، بينما يذهب الحكم الى العكس فيحمل كلامه على الكفر بل والزندقه ، وبالتالي ينتهى الى ترتيب الآثار القانونية التى رأى الحكم ترتيبها ، وهى التفريق بين الرجل وزوجته ، أى أن واقعة الردة التى انتهى الحكم إلى اثباتها ليست واقعة محل تسليم من المحكوم ضده خالية من منازعته ، كما هو الحال فى عدد من الأحكام القضائية المحدودة والمعدودة على أصابع اليد الواحدة التى يعرفها تاريخنا القضائى وإنما هى واقعة محل إنكار من المحكوم ضده ويصر

الحكم على إلصاقها به وترتيب آثارها عليه، وينتهي الحكم الى تقرير ردة المحكوم ضده رغم نطقه بالشهادتين وإقراره بأركان الإسلام الخمسة، استنادا الى فهم ثقافى ذاتى، والفهم الثقافى بطبيعته لا بد أن يكون ذاتيا ، فهم ثقافى لكتابات المحكوم ضده وأرائه التى ردها فى هذه الكتابات التى يرى صاحبها أنها الفهم الصحيح لحكم الإسلام ويرى الحكم الفضائى أنها ردة عن الإسلام .

فالفرق بين الحكم الذى نحن بصده والأحكام المعودة التى رتب النتائج القانونية للردة ، أن الردة فى حالتنا قد احتاجت فى اثباتها الى جهد فكرى ثقافى جهيد من الحكمة بالتوغل فى افكاره وعقائده وتحليلها من وجهة نظر القضاء، ثم ترتب آثارها عليها وهى آثار كما يصرح المدعون - لم تكن مقصودة لذاتها، أى أن الردة قد احتاجت اولا الى إثبات وهو إثبات تصارعت فيه الحجج بين القاضى والمحكوم عليه وسلط القاضى سلطانه حكما على فكر المحكوم عليه وعلى باطنه وعلى عقيدته وعلى ضميره .

● ثالثا : لذا حق لنا بمنتهى الاطمئنان واليقين أن نقرر أن القضاء فى هذه الدعوى قد انتقل من كونه قضاء على السلوك والظاهر ليصبح قضاء على الضمير والباطن . وأن المرجعية التى طبقها القاضى ليست قواعد القانون الحاكمة للسلوك وإنما مبادئ الحق والباطل والزيف

والضلال الحاكمة للمعتقدات والضمائر وذلك بعينه ما اصطلاح تاريخيا على نسميته بقضاء التفتيش أى التفتيش فى المعتقدات والضمائر.

وتلك فى ظننا هى المرة الأولى فى التاريخ المصرى ، قديمه ووسيطه وحديثه التى يحكم فيها القضاء بكفر شخص لأراء منسوبة اليه حتى ولو كانت من قبيل الشطط والخروج عن صحيح الدين .

إن أحكام الردة المدونة فى بطون سجلات التاريخ هى من قبيل الحكم الصادر من محكمة الباب العالى عام ١١٠٢ هـ (سجل رقم ١٢٥ مادة ٢٠٦) وهذا نصه : «لدى مولانا قاضى القضاة وبحضرة افتخار الكبرا عثمان حواله الشهير بمصر حضر الامير سنان جاويش والحاج محمد التاجر فى البهار وأحضرا صحبتهم الرجل المسمى ابراهيم والمسمى نفسه سر كيس الكافورى . وثبت لدى مولانا شيخ الإسلام المومى اليه شهادتهما على وجه الرجل المذكور معرفته المعرفة الشرعية وأنه قبل تاريخه جين كان مقيما ببندر جده اسلم بحضورهما فى مجلس الأمير مصطفى بك أمير جده وأقسم بالشهادتين وسمى بعد إسلامه ابراهيم وأحسن وهلى مع الجماعة ودخل مساجد المسلمين مرارا وأنه ارتد الى دينه ثانيا ، واستفسر من الرجل المذكور عن ذلك فقال انه نصرانى وأن اسمه سر كيس وأنه كان مكرها فى إسلامه

وعرض عليه الإسلام في يوم تاريخه مرارا فامتنع ثم أقر بالشهادتين وقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله خرجت من الدين الباطل ودخلت في الدين الحق وهو الإسلام، ثم في اليوم التالي حضر إبراهيم الأسلمي المذكور وارتد عن دين الإسلام ثانيا ورجع إلى النصرانية ثم حبس ثلاثة أيام وعرض عليه الإسلام كل يوم وكشفت شبهته فلم يقبل الإسلام وأصر على ارتداده ... » .

هكذا كان القاضي الشرعي إذن منذ قرون ثلاثة في عصر كانت تطبق فيه الشريعة الإسلامية لا يحكم بزدة إلا من جاهر بها صراحة، وكان يعرض عليه الإسلام قبل الحكم عليه، وكان يكشف شبهته أي يجادله في عقيدته عساه يعود مختارا، ثم كان يحبسه ثلاثة أيام ويعرض عليه التوبة كل يوم .

أما في زماننا الراهن وفي عصر الحريات وحقوق الإنسان ، فإن المحكوم عليه لم ينطق بلفظ الردة أو الخروج من الإسلام وإنما استنطقت به كتاباته ، وهو لم يناقش في كتاباته لتزول شبهة الكاتب فيعدل عما كتب أو تزول شبهة القاضي فيعدل عن التكفير، وهو لم تعرض عليه التوبة ثلاثة أيام أو ثلاث دقائق وإنما نزل الحكم قضاء وقدرا محتوما على آراء لم يناقش صاحبها وشبهة لم تزل وآراء تتأرجح في فهمها بين الصحة والخطأ ، ألسنا على حق في قولنا إذن اننا

بصدد قضاء على الضمان لم تتقارع فيه الحجج ولا البراهين وإنما تسلطت فيه حجة واحدة على برهان واحد بحيث أصبح الخصم الفكرى هو الحكم الفكرى فى أن واحد .

● رابعا : ليس الحكم الذى نحن بصدده إذن هو عنوان الحقيقة الذى يجب أن ننأى به عن أى نقاش ، بل هو صراع بين حقائق ثقافية استخدم فيه سيف القانون وسلطة القضاء لحسمه لصالح أحد طرفيه ، ودلالات هذا الحكم لا تقتصر على التفريق بين المرء وزوجه ، وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، بل دلالاته تتمثل فى هذا الفرع الثقافى العام الذى يسود مصر والعالم العربى بل والعالم أجمع من حلول ليل كئيب اسود تطير فيه الرقاب وترتعش فيه الكلمات وتصادر فيه الحرية ويفتل فيه الفكر بسيف القانون ويدعوى الزيف والضلال ، وهى مرحلة غادرتها أوروبا مع حلول عصر التنوير فى القرن الثامن عشر وكنا نظن أننا غادرناها ومع ذلك فتلك هى نذر العودة عليها فى حراسة مؤسسات الدولة ونظامنا القانونى .

● خامسا : وإن كنا لا نود أن ندخل بالقارىء فى تفاصيل القانون وتقنياته إلا أن ملاحظات قانونية مهمة لابد من اثباتها فى هذا السياق وهى : أن نظامنا القانونى المصرى، قولا واحدا، لا يعرف دعاوى الحسبة ويشترط فى رافع الدعوى أن تكون له مصلحة شخصية

ومباشرة فيها (م ٣ مرافعات) وأن من يردون غير ذلك على صفحات الصحف جاهلون بالقانون ، وأن الاستناد الى أن دعاوى الحسبة معروفة في فقه الأحوال الشخصية (ممثلاً في مذهب أبي حنيفة) فيما لم يرد به نص تشريعي مردود عليه بأن الواجب التطبيق من احكام الشريعة هنا هي القواعد الموضوعية دون شروط قبول الدعوى ، وقد أقر حكم محكمة أول درجة بعدم قبول الدعوى لأن رافعها لا صفة له ولا مصلحة ، وهذا إعمال لصحيح حكم القانون.

هذه واحدة ، أما الثانية فهي أن قضاء النقص قد استقر على أن عدول محكمة الاستئناف عن قضاء محكمة الدرجة الاولى بالبراءة وقضاءها بالإدانة لا بد وفقاً لصحيح القانون أن يكون بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الاجماع في منطوق الحكم، وقياساً على ذلك جرى قضاء النقص في حكم حديث بأن العدول عن الحكم برفض الدعوى المدنية (دعوى التعويض الناشئة عن الجريمة) والحكم بالتعويض لا بد أن يتم بإجماع الآراء وأن يذكر هذا الإجماع في منطوق الحكم . وقياساً على ذلك نقول أن الآثار التي تترتب على إثبات الردة بحكم قضائي أشد بما لا يقارن من آثار الحكم في جنحة بسيطة بالحبس عدة أيام أو شهور، وأن العدول عن حكم محكمة أول درجة القاضي بعدم قبول الدعوى الى الحكم بقبولها وإثبات الردة وما يترتب عليها نرى

قياسا على الحكم الجنائي أن يكون بإجماع الآراء وان يثبت هذا الإجماع فى منطق الحكم لانحداد العلة وهذا ما لم يحدث، رغم ما يقرره علماء الاصول من أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما .

★★★

نعود بعد إثبات هذه الحقائق الى قراءة الحكم فى اسبابه التى بنى عليها ، وهذه الأسباب يصدق عليها وصف القياس المنطقى الارسطى من الدرجة الاولى : لما كان حكم المرتد أن يفرق عن زوجته . ولما كان المستأنف ضده مرتدا، لذا حكمت المحكمة بتفريق المستأنف ضده عن زوجته . وهذا القياس كما يقرر المناطقة قد يكون أكثر صور القياس فسادا إذا انطوت مقدماته على تقارير غير مسلم بصحتها فتصبح صحة الاستنتاج صحة شكلية نفتقر الى الصدق الموضوعى .

لقد بدأ الحكم فى نسلسله الاستدلالي بتعريف الردة فذكر أنها فى معناها الشرعى «الرجوع عن الدين الإسلامى إلى الكفر وركنها التصريح بالكفر إما بلفظ يقتضيه أو بفعل يتضمنه بعد الإيمان.. والردة تكون بأن يرجع المسلم عن دين الإسلام ظلما وعلا بأن أجبري كلم الكفر عامدا صريحة على لسانه أو فعل فعلا قطعى الدلالة أو قال قولا قاطعا فى جحود ما ثبت بالآيات القرآنية أو الحديث النبوى الشريف

وأجمع عليه المسلمون». ثم يفصل الحكم فى أمثلة على أقوال المرتد وأفعاله فيقول : «فمن أنكر وجود الله تعالى أو أشرك معه غيره أو نسب له الولد أو الصاحبة - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - أو استباح لنفسه عبادة المخلوقات أو كفر بأية من آيات القرآن الكريم أو جحد ما ذكره الله تعالى فى القرآن الكريم من أخبار أو كفر ببعض الرسل أو لم يؤمن بالملائكة أو بالشياطين أو رد الأحكام التشريعية التى أوردتها الله سبحانه فى القرآن الكريم ورفض الخضوع لها والاحتكام إليها أو أنكرها أو رد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عامة رافضا طاعتها والانصياع لما جاء بها من أحكام ، الى غير ذلك من أمثلة . والحكم فى تعريفه للردة وتعداده لمظاهرها قد ردد المفاهيم التى صاغها الفقهاء الاقدمون ورجع فى ذلك الى كتابات فقهاء القرون الاولى للهجرة .

وفى هذا المقام فإننا نثبت الحقائق التالية :

أولا : إن القرآن الكريم لا يتضمن أية واحدة تنص على عقاب المرتد. ومع أن ككتاب الله تعالى قد ذكر الردة فى مواطن عديدة واستنكرها إلا أنه لم يقرر لها عقوبة . قال تعالى : «إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا» . (النساء - ١٣٧) وقال : «وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون » (آل عمران - ٧٢) ، وقال : «كيف يهدى الله قوما كفروا بعد

إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق ...» (آل عمران ٨٦) ، وقال : «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ...» (المائدة - ٥٤) فمع كثرة ذكر الردة في القرآن الكريم فلم يذكر سبحانه وتعالى عقوبة لها بل لقد قال تعالى : «لا إكراه في الدين ...» (البقرة - ٢٥٦) .

ثانيا : إن تعريف الردة مفهوما وشروطا وأركانها وحكما هو نتاج الجهد الفقهي الانساني لفقهاء القرون ما بين الثاني الى الرابع الهجري . ويستند جمهور الفقهاء في صياغتهم لتفاصيل النظام القانوني لأحكام الردة الى حديثين عن الرسول صلى الله عليه وسلم هما : «من بدل دينه فاقتلوه» و«لا يحل دم امرئ مسلم إلا من ثلاث : كفر بعد إيمان ، وزنا بعد احصان ، وقتل نفس بغير نفس» ، وهما من أحاديث الاحاد لا تفيد قطعا ورود عن النبي صلى الله عليه وسلم بل ظنا .

وحكم الردة حكم خطير يفضي الى الاعدام لا يجوز ان يسند الى نص ظني - «راجع العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي الإسلامي محمد صادق المهدي ، منشورات الأمة ، ص ١٣٢» . أما ما تضمنته كتب الفقه من تعريف للردة وبيان لشروطها وأركانها وأحكامها فهذا كله نشاط فقهي انساني لم يأت به كتاب ولا سنة وهو نشاط كان

محكوما بالسياق الثقافى والاجتماعى لعصره (رغم الحساسية الشديدة التى يبديها الحكم تجاه أى حديث عن السياق الثقافى وأثره فى الأحكام)، وإذا أخذنا حرفيا بكل ما تضمنته كتب الفقه القديم من تعريف المرتد وبيان مظاهر الردة لحكمنا بدون تردد بردة أغلب المسلمين فى زماننا محكومين وحكاما ، فمما يعتبره الأقدمون من مظاهر الردة تحليل ما حرم الله، وإنكار الغيبيات، واللفظ المتضمن للكفر واعتقاد كل ما يناهى الشريعة، (والشريعة هنا يتسع مضمونها ليشمل كل ما قال به الفقهاء فالاعتقاد بغيره ردة) والأفعال التى تدل على الاستهزاء بالدين وجدد صفة من صفات الله، وادعاء النبوة وتصديق من ادعاه ، ومن جحد نبيا مجمعا على نبوته وجدد الملائكة والبعث، بل يعد مرتدا من تزييا بزى كفر من لبس غيار وشد زنار وتعليق صليب على صدره (كشف القناع ، ج ١٦ ، ص ١٦٨)

وعموما فإن الردة عند الفقهاء الأقدمين هى إنكار كل ما هو معلوم من الدين بالضرورة . هو تعريف واسع فضفاض يسمح بإدخال كل مخالف فى رأى أو كل من يجرؤ على التساؤل لأن ما هو معلوم من الدين بالضرورة عدا أركان الإسلام الخمسة يشمل كماً من العقائد والأخبار والمعارف التى تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة واختلاف الثقافات بتباين حظ الناس من العلم الدينى ومبلغ الاجتهاد فيه والعلم الوضعى ومدى تقدم الانسان فى الإحاطة بأسراره .

وبينما يتوسع بعض الفقهاء المحدثين فيحكمون برودة المجتمع بأكمله اعتماداً على أقوال السلف وحدهم يبدى كثير من الفقهاء تحرزاً في ذلك، فيذهب البعض ومنهم من يروجون لفكرهم داخل أروقة الجامعة ومن على منابر المساجد وفي أحكام القضاء إلى ردة من يحكم بغير ما أنزل الله ، أى أن مشرعينا وقضائنا ورجال السلطة التنفيذية عندنا هم جميعاً عندهم مرتدون ، يقول بعضهم (ومن الأمثلة الظاهرة على الكفر بالامتناع في عصرنا الراهن الامتناع عن الحكم بالشريعة الإسلامية لأن الأصل في الإسلام الحكم بما أنزل الله وأن الحكم بغير ما أنزل الله محرم . ونصوص القرآن الكريم صريحة وقاطعة في هذه المسألة .. ولا خلاف بين العلماء أن كل تشريع مخالف للشريعة الإسلامية باطل لا تجب طاعته وأن من يفعل ذلك يكون مرتداً إذا كان يعتقد أن غير شرع الله أولى وأفضل في التطبيق.. ومن المتفق عليه أن من رد شيئاً من أوامر الله أو أوامر رسوله فهو خارج عن الإسلام سواء من رده من جهة الشك أو من جهة ترك القبول أو الامتناع عن التسليم»

(راجع د . الحسيني سليمان جاد، فلسفة السياسة الجنائية في الفكر الإسلامي رسالة دكتوراه من جامعة عين شمس ص ٤٧٢، وراجع أيضاً، عبد القادر عودة ، التشريع الجنائي الإسلامي ج٢ ص٧٠٨-٧١٠).

وهذه هي نفسها فكرة إحاكمية التي ردها أبو الأعلى المودودي ونشرها في بلادنا سيد قطب وانحاز لها فكرا وعملا فريق كبير من جماعات الاسلام السياسى التى تحمل السلاح فى وجه الدولة والمجتمع اليوم .

وهى الافكار نفسها التى ينحاز لها صراحة وبلا مواربة الحكم القضائى الذى أدان نصر أبو زيد بالردة يقول الحكم فى اسبابه « كما أن هذا الذى اوردته المستأنف ضده (أى ما كتبه نصر أبو زيد) يرد به الآيات الكثيرة التى تفرض على الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الأمة الإسلامية حكاما ومحكومين الى يوم الدين - تفرض على الجميع الحكم بما أنزل الله سبحانه ، وهل يكون إلا الحكم بالنصوص ، ومن هذه الآيات ما ورد بسورة المائدة بالآيتين ٤٩ ، ٥٠ يقول الحق تبارك وتعالى : «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ، وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ . أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ . وفى السورة نفسها ينص الحق تبارك وتعالى على صفة من لم يحكم بما أنزل الله تبارك وتعالى فى الآيات ٤٤ و ٤٥ و ٤٧ : «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله

فأولئك هم الظالمون» .. «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون» .

وهكذا وبوضوح وحسم شديد تبني الحكم القضائي مفهوم الحاكمية دون بذل أى محاولة لفهم دلالة الألفاظ من حيث معنى كلمة «الحكم بما أنزل الله» وفى أى سياق وردت وإلى من توجه خطابها ، وما هو مضمونها وما هى شروط اعمالها ؟ وهى القضايا التى شغلت جهدا فقهيا مضميا من الفقهاء الاقدمين والمحدثين على السواء، ولكنها فكرة الحاكمية فى بساطتها وحسمها وقسوتها كما تبينتها أكثر شرايح الفكر الإسلامى تطرفا وغلوا بدءاً من الخوارج وحتى الجماعات الإسلامية المعاصرة .

وذلك بالضبط وبالدقة هو بيت القصيد فى المعركة التى يخوضها نصر أبو زيد.. رغم اختلافنا معه فى الكثير من آرائه . يقول نصر أبو زيد فى كتابه : «نقد الخطاب الدينى» ، وهو احد الكتب التى استند اليها الحكم لإثبات رده : « إن هذا المفهوم - مفهوم الحاكمية - ينتهى الى تكريس اشد الانظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا ، بل إنه ينقلب على دعائه انفسهم إذا اتيح له أن يتبناه بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من انظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى، وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى

الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم فإن الخطاب الدينى (يقصد فكر تيار الإسلام السياسى) يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر وتأييد كل ما يتستر وراءه من أوضاع» (ص ٧٧) .

أى أنه فى الوقت الذى تركز فيه كتابات نصر أبى زيد على نقد مفهوم الحاكمية والتحذير من خطورة هذا المفهوم على قيم الحرية والديمقراطية فى المجتمع الحديث، يتبنى الحكم القضائى الصادر بإدائته هذا المفهوم بصراحة وبلا مواربة بما يترتب على ذلك من تكفير المجتمع بأكمله ، وهكذا حوكم نصر أبو زيد بواسطة خصومه الفكريين ، وكان قضائاته هم أعداءه فى الوقت نفسه ، وهو الموقف نفسه الذى وقفه احمد بن حنبل فى محنة قدم القرآن ووقفه كثير من المفكرين الاقدمين والمحدثين ، وهو موقف لا يدع للمدعى عليه مكنة الدفاع عن نفسه بل ينزل فبه سيف الرأى المخالف بصرامة وحسم ليطيح بالرقاب دون نظر إلى الحق فى الاختلاف .

ثالثاً : ومن هذا يتضح أن الحكم بردة نصر أبى زيد هو حكم فكر على فكر ورأى على رأى وليس حكم قانون أو شريعة على واقع مخالف كما نفهم نحن ومعنا رجال القانون المعاصرون من عناصر العملية القضائية .

وقد كان بوسع قضاة نصر أبي زيد إن أرادوا أن يلتمسوا في أحكام الفقه الإسلامي نفسه ما يدرأ عنه حكم الردة عملاً بمبدأ درء الحد بالشبهة ، فقد روى عن عمر رضى الله عنه قوله : «لأن أخطى في الحدود بالشبهات أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات» وروى عن على وابن عباس رضى الله عنهما : «إذا كان في الحق لعل وعسى فهو معطل» ويقول الشوكاني : «لا شك أن إقامة الحد بالحدس إضرار بمن لا يجوز الإضرار به وهو قبيح عقلاً وشرعاً فلا يجوز إلا ما أجازته الشارع .. لأن مجرد الحدس والتهمة مظنة للخطأ والغلط ، وما كان كذلك فلا يستباح به تأليم مسلم وإضراره بلا خلاف» (نيل الأوطار، ج ٧، ص ١٠٥) .

وكان بوسع قضاة نصر أبي زيد أن يطبقوا ما نقله ابن عابدين عن أصحابه من الحنفية بقوله : «لا يخرج الرجل من الإيمان إلا بجحد ما أدخله فيه ثم يتيقن أنه ردة يحكم بها ، وما يشك أنه ردة لا يحكم بها ، إذ الإسلام الثابت لا يزول بالشك، وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا ألا يبادر بتكفير أهل الإسلام وإذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنعه فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذى يمنع التكفير تحسباً للظن بالمسلم ، ولا يكفر بالاحتمال لأن الكفر نهاية فى العقوبة فيستدعى نهاية فى الجناية ومع الاحتمال فلا نهاية» . وقد نسب

للإمام مسالك رضى الله عنه قوله : «من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل أمره على الايمان» .

أقول لكم عن قول واحد يحتمل الايمان من فكر نصر أبي زيد من أوجه كثيرة أخرى . أقرأوا معي قوله : «لاخلاف على أن الدين - وليس الإسلام وحده - يجب أن يكون عنصراً أساسياً في أى مشروع للنهضة، والخلاف يتركز حول المقصود من الدين، هل المقصود من الدين كما يطرح ويمارس بشكل ايديولوجي نفعى من جانب اليمين واليسار على السواء ، أم الدين بعد تحليله وفهمه وتأويله تأويلاً علمياً ينفى عنه الأسطورة ويستبقى ما فيه من قوة دافعة نحو التقدم والعدل والحرية؟» (نقد الخطاب الدينى ج٩) ، هذا هو التساؤل الذى يطرحه نصر أبو زيد ويجيب عنه صواباً أو خطأً فى كتاباته ، فهل يصدر هذا التساؤل عن غير مؤمن ؟

وكان بوسع قضاة نصر أبى زيد أيضاً إن أرادوا أن يتبنوا تعريفاً راجحاً للردة يتبناه كثير من الفقهاء المحدثين : من أن المرتد هو الخارج من الإسلام إلى الكفر المفارق للجماعة ، وأن تغيير مفارقتها يعنى معارضة الجماعة بالقوة والشكيمة وليست بالرأى واللسان ، وأن هذا أشبه بجريمة الخيانة العظمى فى القوانين الحديثة وهذا ما لم يفعله نصر أبو زيد .

كان بوسع قضاة نصر أبى زيد إن أرادوا أن يتأكدوا من وجود نية الكفر لدى المتهم به إذ أنه يشترط لوجود الردة أن يتعمد الشخص اتیان الفعل أو القول وهو يعلم أن فعله أو قوله يؤدي إلى الكفر فالشافعي يشترط انصراف نية الشخص إلى الكفر «فلا يكفى أن بنعمد اتیان الفعل الكفرى بل يجب أن ينوى الكفر مع قصد الفعل» . وسند الشافعي في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى» .

كان بوسع قضاة نصر أبى زيد أن يلتزموا في إثبات ردة بالأدلة المعتمدة شرعا وهي البينة (الشهادة) أو الإقرار ، وقد خلت الدعوى من البينة أو الإقرار ولم يقم عليها دليل إلا من أقوال رافعها وما فهمه القضاة من كتابات المدعى عليه . ولو كانوا قد التزموا بطرق الإثبات الشرعية للردة لاستبانوا رأى بعض الأحناف من أن انكار الردة بكفى في الرجوع إلى الإسلام ولا يلزمه النطق بالشهادتين . وسند هذا حديث الرسول صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصمت مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله» .

كان بوسع القضاة أن يلتزموا الرحمة في خلاف الفقهاء ، بل وأن يلتزموا الرحمة من كتابات المدعى عليه ذاته ولكنهم غلبوا اعتبارات

الحسم والقطع والجزم على اعتبارات الرحمة لسبب بسيط وهو أنهم كما أفصحت أسباب حكمهم لا يفصلون بين نصر أبي زيد وخصومه بل ينتمون إلى ذات التيار الفكرى الذى اختصمه نصر ابو زيد فى كتاباته فحق عليه القصاص لا سلاح الفكر وإنما سلاح القانون والتفريق والقتل وأيلولة ماله الى بيت مال المسلمين .

هذا عن مفهوم الردة الذى انبنى عليه الحكم بإدانة نصر أبى زيد وإثبات رده عن الإسلام ، فماذا عن الموقف الواقعى الذى أنزل عليه الحكم مفهوم الردة الذى أخذ به ، أى ماذا عن كتابات نصر أبى زيد وكيف انتهى الحكم الى ان هذه الكتابات تمثل خروجاً على الاسلام، وكما بينا أن مفهوم الردة الذى تبناه الحكم ليس مفهوماً متفقاً عليه، سنبين الآن أن كتابات نصر أبى زيد - رغم اختلافنا معها - لا يجوز القول بتقرير جازم حاسم بخروجها عن الإسلام .

الكتابات التى استند إليها الحكم للقول بخروج نصر أبى زيد عن الإسلام هى نفس كتاباته التى كان قد تقدم بها للترقية الى وظيفة أستاذ وأثارت زوبعة عاصفة خرجت عن جدران الجامعة لتمثل قضية ثقافية شغلت مثقفى الأمة العربية عامة، وهذه الكتابات هى :
(١) مفهوم النص (٢) نقد الخطاب الدينى (٣) الإمام الشافعى وتأسيس الايديولوجية الوسيطة (٤) إهدار السياق فى تأويل الخطاب الدينى .

وهذه الكتابات ليست كتابات فى التفسير أو الفقه وفقا لاصول التفسير والفقه التى استقرت فى التراث الثقافى الإسلامى منذ القرون الأولى للهجرة ، ولكنها على قدر فهمنا كتابات فى علم التأويل .

والفرق بين التفسير والتأويل أن الأول يبحث فى الدلالات اللغوية للالفاظ ، أما التأويل فينظر الى اللغة كظاهرة اجتماعية وثقافية تختلف معانيها باختلاف وتباين الظروف الاجتماعية والسياقات الثقافية التى فيها تستخدم ألفاظ اللغة ، التفسير ينظر الى اللغة كظاهرة ثابتة والتأويل ينظر الى اللغة كمنتج ثقافى متغير .

وعلم التأويل فى ظنى هو جانب مما اصطلح على تسميته فى جامعات عالم اليوم بعلم السيمانطيقا اى تحليل الدلالات الثقافية لخطاب اللغة .

تقول الموسوعة العربية الميسرة فى تعريف السيمانطيقا أو «السيمية» «هى مبحث جديد من مباحث اللغة تبحث فى المنطق واللغة وأساليب التعبير.. ويقوم هذا المبحث فى اساسه على بحث العلاقة بين حروف الكلمة ودلالاتها .. ومن أشهر الباحثين فى هذا المجال اوجدن وريتشارد صاحباً كتاب (معنى المعنى) والفيلسوف كارناب الذى جعل مهمة الفلسفة مقصورة على تحليل العبارات اللغوية تحليلاً منطقياً»...

فنحن إذن أمام منهج جديد وعلم جديد حاول أبو زيد باعتباره باحثاً فى علوم اللغة العربية ان يطبقه بالتفصيل على مفردات هذه اللغة. ولا تناقض بين علم التأويل هذا وبين علم التفسير عند الاقدمين لكل مجاله. فالأول يبحث فى النص كظاهرة اجتماعية وثقافية والثانى يبحث فى النص كمعطى ثابت لا يتغير يشير الى الحقيقة العليا الموجودة سلفاً وعلى المجتهد أن يكشف عن هذه الحقيقة باستخدام الأدوات العلمية التى تؤهله لذلك دون نظر الى تغير الدلالات الاجتماعية والثقافية .

ولو كان نصر أبو زيد قد اقتصر فى تطبيقه مناهج تحليل الخطاب على النصوص الادبية النثرية أو الشعرية قديماً وحديثاً لما ثارت عليه ثائرة الدنيا التى استدعت له عذاب الدنيا والآخرة ولكنه دخل بمنهجه الحديث الى قدس الاقداس أولاً حيث العقائد والأفكار المستقرة والمطمنة . ودخل بمنهجه أيضاً دائرة صراع سياسى مشتعل بين انصار الإسلام السياسى وخصومهم .

وهذا هو نفس ما فعله طه حسين حينما حاول أن يطبق المنهج الديكارتى على نظريات نشأة اللغة العربية وما يرتبط بها من روايات دينية . ومع ذلك فبقى الأمر فى دائرة البحث العلمى الذى لا يهم العامة ولا يهم به إلا الخاصة ولا يرقى الى مستوى تراشق الاتهام بالكفر بل

والحكم به قضاء . وهذا ما ذهب اليه قضاؤنا فى أوائل القرن عندما أثرت أمام النيابة العامة مسألة كتاب الشعر الجاهلى ، وتظل مشروعية استخدام المناهج الحديثة فى العلوم الاجتماعية قضية مطروحة لم تحسم بعد فى محافلنا العلمية ولن تحسمها احكام الردة او التكفير او بيانات اهدار الدماء وإنما يحسمها حوار هادئ بين المثقفين وحدهم دون غيرهم حول مسائل القيمة الاجتماعية والخلقية والدينية للبحث العلمى الاجتماعى .

إن هناك مسألتين فى غاية الأهمية يثيرهما استخدام منهج تحليل الخطاب اللغوى بتطبيقه على النصوص الدينية : مسألة التنزيل ومسألة التأويل ، أى مسألة نزول الوحي والاقرار به ومسألة الفهم الثابت أو المتغير لدلالات الالفاظ التى نزل بها الوحي .

ورغم الاستشهادات المطولة للحكم القضائى من كتابات نصر أبى زيد فى هذا الصدد فإننا لا نلحظ فى هذه الاستشهادات دليلا واحدا على انكار المؤلف لمسألة الوحي أو التنزيل . والفكرة المحورية التى تحكم كل مؤلفات أبى زيد أن الالفاظ التى وردت فى القرآن والسنة - ما يسميه بالنص فى اصطلاح علماء تحليل اللغة - هى ألفاظ عربية تحمل دلالات اللغة العربية وقت النزول وأن هذه الدلالات لا بد وأن تختلف باختلاف ثقافة العرب وتباعدها عن ثقافتهم وقت نزول النص، ولما كان

النص القرآني خاصة صالحا للتطبيق في كل زمان ومكان لذا لزم التأويل، أي اكساب النص مضامين ثقافية جديدة بتغيير حضارة العرب وثقافتهم .

وقد نختلف مع هذه الفكرة أو نتفق إلا أن اختلافنا يجب ألا يصل الى تكفير قائلها ما دام مقرا بالوحي .

أما أن القرآن الكريم قد نزل بالعربية وفقا لفهم العرب لها وقت نزول الوحي فهذا أمر معقول ومنقول .

إذ لا يعقل أن يخاطب الشارع الالهى أمة الرسالة بغير ما يفهمه لسانها .

ومنقول : لقوله تعالى : «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ، لسان الذي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي ، وهذا لسان عربي مبين» (النحل - ١٠٣) وقوله تعالى : «وكذلك أوحينا إليك قرآنا عربيا ...» (الشورى - ٧) وقوله جل شأنه . «إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون» (الزخرف - ٣) وقوله : «ولو جعلناه قرآنأ أعجميا لقالوا : لولا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ، أأَعْجَمِي وَعَرَبِيٌّ ...» (فصلت - ٤٤) وقوله تعالى : «ولو نزلناه على بعض الأعجمين . ففقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين» . (الشعراء - ١٩٨ - ١٩٩) .

والسؤال بعد ذلك، هل تبقى مدلولات اللغة العربية التي نزل بها القرآن ثابتة لا تتغير بتغير ثقافات العرب، أم أن هذه المدلولات يعترتها التغير لذا لزم التأويل ؟

وقديما أدرك أوائل الصحابة والتابعين قضية نسبية بعض ألفاظ اللغة، فنبه على بن ابي طالب صاحبه، ألا يحاجج القوم بالقرآن لأنه حمال أوجه، بل لقد صاغ الشهرستاني قضية العلاقة بين اللغة والثقافة صياغة على أدق ما تكون بقوله فى كتاب الملل والنحل .
«علمنا أن النصوص متناهية وأن الوقائع غير متناهية، وأن ما هو متناه لا يحكم غير المتناهى .. لذا لزم الاجتهاد» هكذا يقول الشهرستاني .

وقضية العلاقة بين النص الثابت والواقع المتغير هي من القضايا الكبرى التي شغلت كبار الفقهاء ، وهى قضية أخذت مظهر الحديث عن العلاقة بين النص والمصلحة كما صاغها الطوفى الحنبلى والإمام محمد عبده فى العصر الحديث، وما فعله نصر أبو زيد انه تجاوز تلك الازدواجية بين النص والواقع ونظر الى النص اللغوى فى حالة تفاعل حى خلاق مع الواقع بحيث يكتسب النص ذاته مضامين جديدة تتغير بتغير الواقع، وهى نظرة قد يخطئ صاحبها وقد يصيب ، ولكنه لا يكفر بها أبدا .

ولكن هناك على الجانب الآخر من لا يحددون عن الايمان بوحداية الحقيقة التي يعبر عنها النص اللغوي وأن هذه الحقيقة لا نعرفها إلا من أفواه اسلافنا الذين كانوا يعبرون عن هذه الحقيقة وإلا فهذا إنكار لما هو معلوم من الدين بالضرورة ... وسن فقد الحق في الحياة والاسرة والملكية والمواطنة .

إنه صراع بين منهجين وبين رؤيتين ومرحبا به بشرط أن يكون بعيدا عن ساحة القضاء وسيف القانون ، لأن صراع الفكر يجب ألا يدخل في دائرة المساجلة القضائية وإلا تحول الخصوم الى حكام وتحول الفرقاء الى قضاة يفصلون بيننا وبينهم وهذا أول وآخر الطريق الى الكارثة .

٥ - الحلاج يصلب مرتين ★

قال أبو اسحق الشاطبي فى الموافقات :

«وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن
صحت فى ميزانها فانظر إلى مآلها بالنسبة إلى حال
الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها فى
ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها .

عندما يصدر لأول مرة فى تاريخنا الحديث حكم من محكمتنا العليا
يؤيد تفريق مفكر من زوجه لاعتبار رده عن الإسلام ، وعندما يقرر
الحكم ردة المفكر رغم إصراره على إعلان إسلامه ونفى الكفر عن
نفسه ، وعندما يستند الحكم فى إعلان الردة إلى قراءة بشرية قام بها
قضاة لاجتهاد بشرى قام به مفكر فإن الحكم القضائى هنا ينفلت
خارجا عن مبدأ قدسية الاحكام القضائية لأننا لا نكون بصدده محاكمة

★ نشرت بالمصور العدد ٢٧٥٠ بتاريخ ٢٣ أغسطس ١٩٩٦ ، تعقيا على
حكم محكمة النقض المصرية القاضى برفض الطعن بالنقض من
الدكتور نصر أبى زيد وزوجه وتأييد الحكم القاضى بفرقتهم لردة
الزوج عن الإسلام .

قانون لواقع فعلى إنما بصدد محاكمة فكر بشرى لفكر بشرى. وعندما يحدث ذلك فى ظل مناخ ثقافى واجتماعى ترتفع فيه آلسنة لهيب التعصب وقهر الرأى، والتنكر للتسامح ، وحلول الشجار محل الحوار فى الفكر والرأى، واغتيال المفكرين والمثقفين ماديا ومعنويا ، واعتبار حرية الرأى والعقيدة من مستوردات الغرب وبدعه الممقوتة، ندرك فورا أن قضاغا قد أصبح فى خطر لأنه دخل ساحة الحلقة الجهنمية الممقوتة، مثلما أصبحت جامعاتنا فى خطر، ومثلما أصبح إعلامنا فى خطر ومثلما أصبحت مدارسنا فى خطر ، ومثلما أصبح مجتمعا بأكمله يواجه خطرا محققا اذن فى زماننا الماضى بانهايار الحضارة والخروج خارج دائرة التاريخ ، وهو خطر التعصب والانغلاق ومعاداة العقل .

وعندما يصل الأمر إلى القضاء المصرى فى أعلى مراتبه فمن حق عقلاء الوطن ومثقفيه ومفكره أن يصابوا لا بالحسرة فقط، بل بالفرع والذعر أيضا، لأن القضاء فى تاريخنا الوطنى الحديث هو حامى وحارس الحريات التقليدية ، ولأن سلطة القضاء عندنا بتقاليدها هى وليدة سيادة مناخ الحرية والعقلانية والديمقراطية وقيم سيادة حكم القانون وخضوع الحاكم والمحكوم له . تلك القيم التى بزغت فى مصر فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر مع الثورة العرابية ونهضة

الليبرالية المصرية التي تبعتها مباشرة نشأة المحاكم الأهلية على أنقاض نظام قضائي غامض وفاسد يفتقر إلى كل الضمانات الإجرائية والموضوعية للحيدة كان سائدا قبل ذلك، إذن فعندما يتنكر القضاء لقيم الحرية والعقلانية واحترام حرية الرأي والضمير ، وعندما يتخلى عن مهمته المقدسة في حراسة الحرية بالقانون ويتحول إلى قهر الحرية بنفسيرات متعصبة مشكوك في صحة نسبتها إلى أصلها الديني ولا يمكن فهمها إلا في إطار صراع مصالح السياسة في العصور المبكرة لدولة الخلافة الإسلامية، عندما يحدث ذلك فمن حقنا أن نجزع لأن مؤسساتنا الشامخة أخذت تعود بعجلة التاريخ إلى الوراء مستديرة عن الأهداف الكبرى التي رسمها نضال الشعب المصري في تاريخه الحديث لها .



ومع ذلك فالتحفظ عن الاستغراق في التشاؤم واجب خاصة في ساعات الخطر، والاستدارة عن حركة التاريخ لا تتم عفو خاطر لمجرد اجتهد بشرى من قضاة بشر يجرى عليهم ما يجرى على البشر من عوارض الخطأ والصواب، ويظل الأمل معقودا على أن مؤسسة القضاء عندنا مازالت في بنائها الأساسي بخير كل الخير ، ومازالت ترتفع فوقها هامات رجال عظام يعرفون معنى الحرية وقيمتها مثلما يعرفون

معنى القانون وقيمة الشرعية، ويعطون للشرعية حقها باعتبار مقاصدها ومثلها العليا مثل اعتبارهم للنصوص التفصيلية ، وما زال الأمل معقودا على مؤسسة كبرى بها هؤلاء الرجال الكبار القادرون على إلغاء التناقض المصطنع الذى يروج له المتعصبون بين الشرعية والقانون ، وبينهما وبين حركة المجتمع، وبين هذه جميعا ومنطق العصر والعالم الذى نعيش فيه اليوم .

★★★

عندما يخرج القضاء عن مجال محاكمة السلوك المادى إلى محاكمة السرائر والضمائر والعقائد والأفكار فإنه يكون قد خرج عن ولايته المعترف بها فى مجتمع ديمقراطى حر. ويتحول القضاء من قضاة يزنون السلوك المنظور بميزان العدل والقانون والمصلحة إلى رهبان وحواريين يبقرون الأفئدة ويفتشون فى الضمائر بحثا عن نزغات الشياطين لتطهيرها . ويتم ذلك فى مناخ من السلام النفسى منقطع النظير يظلل حاملى صكوك الكفر والإيمان بالهدوء والرضا والطمأنينة مادام التفتيش فى ضمائر الناس وعقائدهم يتم على وجه التعبد وحراسة العقيدة والتقرب إلى الله زلفى . وهى ظاهرة معروفة فى كل مراحل التاريخ الإنسانى - ظاهرة القتل والقهر للتعبد والتطهر، ظهرت على أشنع ما يكون إبان هزيمة المسلمين وسقوط الأندلس إذ كانت

محاكم الكهنة أو ما اصطلح على تسميته بمحاكم التفتيش تمثل بحث ضحاياها من المسلمين بحثا عن آثار الزيغ عن العقيدة المسيحية فى ظل ترتيبات الرهبان وسبيحاتهم التى تصاحب مجازر الفكر برضاء الرب ومباركته . وهى ظاهرة توقع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبتلى بها التاريخ الإسلامى بحديثه الشريف عن قوم «يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يقتلون أهل الإسلام ، ويدعون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية» (ذكره البخارى) .

★★★

قانون أزل أبدي لا تبديل له ولا حيدة عنه ، عندما يتحول القضاء من قضاء سلوك وعمل إلى قضاء عقبة ورأى وضمير ، يتحول من عدل القسطاس إلى سيف القهر ، ومن حسن الحظ ومن شهادة التاريخ لنا ولحضارتنا الإسلامية السمحة ، أن أمثلة محاكمات الرأى فى تاريخنا الإسلامى قليلة أبرزها محاكمة المتصوف الأكبر ابن منصور الحلاج والتى انتهت بقتله والتمثيل بجثته بتهمة الكفر، ومحاكمة فقهاء السنة التى أجراها لهم الخليفة العباسى المأمون فى محنة قدم القرآن والتى انتهت بهم إلى السجن والتعذيب بتهمة المروق عن تعاليم الإسلام، ومحاكمات الزنادقة المناثرة هنا وهناك فى التاريخ الإسلامى خاصة فى عصر المهدي . كل هذه المحاكمات كانت لأسباب وتوازن سياسية لا

دخل لصحيح الإسلام بها ، وكان القضاة فيها قوما يقرأون القرآن
لا يجاوز حناجرهم ويقتلون أهل الإسلام ويعذبونهم كما تنبأ بذلك
الحديث الشريف .

★★★

كان ابن منصور الحلاج من أشهر متصوفة العصر العباسي ،
وكان يقول بما يقول به الصوفية من التوحد والفناء في الذات الإلهية
وكان شيعيا إماميا له أتباع كثيرون حتى وصل أتباعه إلى قصر الخليفة
وهنا تمت محاكمته بتهمة الإلحاد وقتل ومثل بجثته وأحرقت وألقي ما
بقي من جسده رمادا في نهر الفرات .

عهد حامد بن العباس الوزير إلى ابن عمر القاضي وأبى جعفر
ابن البهلول وغيرهما من وجوه الفقهاء بمحاكمته .

يقول أحمد أمين في ظهر الإسلام : « نودي على الحلاج وسئل عما
اتهم به .. فقال : « أعوذ بالله أن أدعى الربوبية أو النبوة، وإنما أنا رجل
أعبد الله وأكثر الصلاة والصوم وفعل الخير » واستحضروا شهود الزور؛
رجل مأجور وامرأة لعوب جميلة الصورة ، ثم واجهت المحكمة الحلاج
بكتاباتهنسبها إلى بعض كتابات الحسن البصري، فلما رأى الحلاج
من قضائهم نية قتله، قال قولة المفكرين الأسرى في كل عصر : « ظهري
حمى، ودمى حرام ، وما يحل لكم أن تتهموني بما يخالف عقيدتي ،

ومذهبي السنة ، ولي كتبى فى الوراقين تدل على سنتى ، قاله الله فى
دمى» ولم يزل يردد هذا القول والقضاة يوقعون حكم إعدامه وعندما
أحضره مقيدا لتنفيذ حكم القتل فيه ظل يضحك ويبتسج :

نديمى غير منسوب
إلى شئ من الحيف .
سقانى مثل ما يشرب
كفعل الضيف بالضيف
فلما دارت الكأس
دعا بالنطع والسيف
كذا من يشرب الراح
مع التين فى الصيف

.. ومن أقواله فى مناجاة الله أثناء محاكمته ومحاكمة فكره :
«وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلى تعصبا لدينك وتقربا إليك، فاغفر لهم ،
فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عنى ما
ستر عنهم ، لما ابتليت بما ابتليت ، فلك الحمد فيما تفعل ، ولك الحمد
فيما تريد» .

لا نقول إن نصرا أبا زيد هو الحلاج ، ولا نقول إن قضاته هم
قضاة الحلاج، ولكن نقول ان قضاته وقضاة الحلاج قد حاكموا الضمير
ولم يحاكموا العقل ، وأخذوا من بطون كتبه ما أدانوه به رغم الاقرار

بالإسلام وأن هذا كله قد تم في ظلال التعبد والتطهر والنقرب إلى الله وأنه إن كانت شبهة أنواء السياسة ونوازعها تحيط بمقتل الحلاج ، فقد كان متهما بالقرمطية وهم من شيعة أهل البيت الذين يريدون الإطاحة بالخلافة العباسية ، فإن الأحكام الصادرة بردة نصر أبي زيد. قد جاءت في أسبابها لتؤكد حجة القائلين بتكفير المجتمع المصري اليوم بكل طوائفه العاقلة .



يعلمنا التاريخ أن محاكمة الرأي أيا كانت الشعارات الدينية أو المبادئ القانونية التي تتم وفقا لها وتحت راياتها هي علامة خطر محقق يحيط بالأمة لو ترك وشأنه دون معالجة لكان بداية انهيار الحضارة ، وإذا كان هذا الدرس يصدق على الدولة العباسية في مقدمات أفولها فهو من باب أولى يصدق على عصرنا الراهن - عصر الحزبية واحترام حقوق الإنسان - فيروى التاريخ أن بداية الانهيار العباسي بدأ مع محاكمات الرأي التي عقدها العباسيون : « فقد آهانوا كثيرا من العلماء وعذبوهم ، فأبوا حنيفة ومالك يضربان ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتولبا القضاء ولراييهما في البيعة ، وسفيان الثوري ينتقل في البلاد منخفيا .. وهذه الإدارة التي تنشأ للبحث عن الزنادقة وعقوبتهم والإفراط في قتل المتهمين ومنهم بلا شك من قتل ظلما وعدوانا ، وكان

الداعي إلى قتله أسبابا سياسية ، فنفضوا أغراضهم تحت ستار الزندقة استمالة للجمهور » (ضحى الإسلام ، جزء ٢ ، ص ٤٤) ، ومحنة قدم القرآن « الخلاف حول ما إذا كان كلام الله قديما منذ الأزل أم حديثا ومخلوقا » وما تبعها من تعذيب الفقهاء القائلين بعدم خلق القرآن غير بعيدة عن ذاكرة التاريخ ، وكتاب المأمون « وكان هو الخصم والحكم في قضاء الفكر » إلى عامله على بغداد غني بالدلالة ، يقول فيه : « وليس يرى أمير المؤمنين أن قال بهذه المقالة خطا في الدين ولا نصيبا من الإيمان » وكان من بين هؤلاء الذين عناهم المأمون بحكمه هذا إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، واستبصر الخليفة الواثق في محاكمات امتحان المفكرين في قدم القرآن ، وكانت هذه مناسبة للتخلص من كثير من الخصوم السياسيين بحجج عقيدية ، وكان من بين هؤلاء أحمد بن نصر الذي شغب في ذلك الوقت على الخليفة يمثلما شغب في عصرنا نصر أبو زيد على أصحاب الإسلام السياسي - « جلس الواثق مجلس القضاء وسأل غريمه : ماذا تقول في القرآن ؟ قال هو كلام الله ، لم يزد على ذلك ، وبعد أخذ ورد ، أفنتي الحاضرون بقتله ، فقام إليه الواثق بنفسه فقتله ، ونصب جسيمة بسامرا ، وحمل رأسه إلى بغداد فنصب بها في الجانب الشرقي وجعل في أذنه رقعة فيها : هذا رأس الكافر المشرك الضال .. » (الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الإسلامية ، جزء ٢ ، ص ٥١٦) رأيتكم إذن أن قضاء الفكر في جوفه

هو قضاء مغموس بالدم والعنف فى إحدى كفتيه ومغموس فى نوازع السياسة وأهوائها ومراميتها فى الكفة الأخرى!!

ومع ذلك ، وهذا درس آخر نتعلمه من التاريخ ، فإن السيوف التى أطاحت بروس المفكرين فى العصر العباسى ، والسياط التى ألهمت ظهورهم ، لم تمنع من انتشار الزندقة والإلحاد فى ذلك العصر ، ويعمل أحمد أمين ذلك بأن «الشك والإلحاد إنما يقترن عادة بالبحث العلمى وهو فى العصر العباسى أبين وأظهر» ورغم المذابح التى أقامها المهدي لمن سماهم بالزندقة والملحدين على شطآن أنهار الدماء ، حتى أنه أوصى ابنه الهادى فى وصية العهد « أن يرفع فيهم الخشب ويجرد فيهم السيف ، ويتقرب بأمرهم إلى الله » فقد ترك العباسيون زنادقة وملحدين أضلاء يتقنون فى الإلحاد شعرا ونثرا لا يقتربون منهم مادام إلحادهم بعيدا عن مطامع السياسة وفى دائرة ما كان يسمى بالظرف الأدبى . فهذا أبو نواس يقول :

يا ناظرا فى الدين ما الأمر

لا قدر صح ولا جبر

ما صح عندى من جميع الذى

تذكر إلا الموت والقبر

ولا يقربه أحد . وظل بشار بن برد طوال حياته التى تجاوزت

الثمانين يقول الشعر الماجن الخليع ، ويتعرض للدين من قريب او بعيد فلا يتعرض له أحد إلا عندما يهجو وزير المهدي فيقتل بتهمة الكفر .

أمثلة تلو الأمثلة في كل العصور حول أهواء السياسة تقف وراء محاكمات الفكر تحت شعارات الدين لا نريد أن نشغل القارئ بها .

★★★

نعود إلى حكم نصر أبي زيد وأسبابه ، ولا يعنينا من تلك الأسباب تلك التخريجات القانونية التي ساقها الحكم حول سريان القانون في الزمان ورجعيته وأثره الفوري فهذه محل مناقشتها قاعات دراسة القانون بالجامعة ولنا فيها نظر، وإنما يعنينا أكثر ما يعنينا المضامين الثقافية للحكم وما تعلق منها بفهم أحكام الشريعة الإسلامية ومناهجها ومقاصدها ، لأن هذه المضامين أولا تهم جمهور المثقفين الذين يضعون اليوم أيديهم على رقابهم ويعضون على عقود زواجهم بالنواجذ، ولأنها تسأل عام يهم جمهور المصريين بل جمهور المسلمين، وما دام الأمر يتعلق بعقيدتهم الدينية وفهمهم لها فلا يحق لأى سلطة ولو كانت سلطة القضاء أن تدعى القول الفصل فيها، فليست هذه المضامين شأنًا تنفرد به سلطة القضاء أولا ، ثم إنه ليس فيها قول فصل من ناحية ثانية .

وفى هذا المقام فاننا نثبت الملاحظات التالية :

أولا : نرى أنه قد أن الأوان لإلغاء المادة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعية التى تحيل القاضى فى مسائل الأحوال الشخصية إلى أرجح الأقوال من مذهب أبى حنيفة ، وأن يصاب ذلك وضع تشريع منضبط ينظم كل مسائل الأحوال الشخصية يستمد أحكامه من القرآن والسنة ويقوم على اجتهادات معاصرة تراعى تغيراتنا الاجتماعية وقيم عصر سيادة الحريات واحترام حقوق الإنسان .

والحق أن هناك مشروعات متكاملة عدة لقوانين الأحوال الشخصية وضعتها لجان من الفقهاء وعلماء الأزهر لم تر النور منذ وقت بعيد ولا نعلم سببا واحدا يدعو لذلك .

إننا عندما نُحيل القاضى إلى أرجح الأقوال فى مذهب فقهى بعينه إنما نخالف بذلك الدستور ، وننتكز لأصول العملية القضائية ، ونخل بمبدأ الشرعية ، ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية وفقا لرأى جانب معتبر من عقلاء فقهاء المسلمين .

نخالف الدستور لأننا نحول القاضى من مطبق للقانون إلى مشرع للقانون ينتقى من أقوال الفقهاء المحكومة بسياقها التاريخى ، ثقافيا واجتماعيا وفق قناعاته وتفضيلاته الثقافية الذاتية تذرعا بعبارة مرنة هى «أرجح الأقوال» .

ونتذكر لأصول العملية القضائية التي تتطلب وجود نص قانوني واضح متفق عليه يطبق على جميع الحالات المتماثلة وهذا أمر مفقود في التراث الفقهي الذي تكثر فيه الخلافات وتتعدد فيه الفروض والعلل التي لا تنتمي إلى واقعنا المعاصر .

ونخل بمبدأ الشرعية لعدم وجود قاعدة فقهية واجدة تظلل الجميع بعيدا عن شقة خلاف التفسير والاجتهاد .

ونخالف أحكام الشريعة الإسلامية ذاتها لأننا نأمر القضاة بتقليد المذاهب وهذا الأمر بنص تسريعي ، ويذهب كثير من الفقهاء إلى أن إلزام القاضي باتباع مذهب معين قد يبطل ولاية القاضي . يقول ابن قيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين» ردا على من أجازوا التقليد والاستئناس بالرجال :

«وأعجب من هذا أنهم مصرحون في كتبهم ببطلان التقليد وتحريمه وأنه لا يحل القول به في دين الله ، ولو اشترط الإمام على الحاكم أن يحكم بمذهب معين لم يصح بشرطه ولا توليته، ومنهم من صحح التولية وأبطل الشريط» (الجزء الثاني ، ص ١٧٩) ويقول : «فإذا بطل التقليد بكل ما ذكرنا وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها وهي الكتاب والسنة وما كان في معناهما بدليل جامع» روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : «إني لا أخاف على أمتي من بعدي إلا من أعمال

ثلاثة ، قالوا : وما هي يا رسول الله ، قال : أخاف عليهم من زلة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هوى متبع .

ثانيا : إن حكم نصر أبي زيد قد انبنى على مفهوم للاجتهاد هو مفهوم الخوارج وأصحاب فكرة الحاكمية وتكفير المجتمع . ويتجاهل الحكم فى تحديده لمعنى الاجتهاد فى الشريعة الإسلامية كل التراث العبرى العقلانى للفقهاء الإسلامى فى محاولته التوفيق بين النصوص الثابتة والواقع الاجتماعى المتغير ، يقول الحكم : « كان الاجتهاد فى اصطلاح فقهاء الشريعة الإسلامية « هكذا على الاطلاق دون تحديد » هو بذل الفقيه وسعه لاستنباط الحكم الشرعى العملى من الدليل الشرعى . وما كان من النصوص قطعى الثبوت والدلالة لا محل للاجتهاد فيه ، ولا مجال للاجتهاد فى المسائل المعلومه من الدين بالضرورة وإنما يكون الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص أو ورد فيه نص غير قطعى الثبوت أو غير قطعى الدلالة . والنصوص الشرعية هى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة باعتبارها المصدر الثانى للتشريع ، ومتى كان النص واضحا جلي المعنى قاطعا فى دلالته على المراد منه لا يجوز الخروج عنه أو الانفلات منه بدعوى تأويله ، فلا اجتهاد مع النص » .

هكذا ببساطة وبحزم ويسيف القانون يغلط الحكم القضائى باب الاجتهاد فيما ورد به نص ويقصره على ما لم يرد به نص أو هل

المتشابه من النصوص ، ولو صح هذا الفهم المستمد أساسا من فقه الخوارج لمعنى الاجتهاد لما كان يقدر للفقه الإسلامى أن يخرج علينا بهذه الغزارة الفقهية التى قامت على اعتبار الاستحسان والعرف والمصالح وسد الذرائع واعتبار المناط والمآل وهى كلها أدوات أصولية أنتجت أحكاما شرعية مخالفة لظاهر النصوص القطعية الثبوت والدلالة وإن كانت أكثر توافقا مع الواقع الاجتماعى المتجدد ، بل إننا إن تبيننا هذا المفهوم المغلق لمعنى الاجتهاد والذي بناء عليه أدانوا نصرا أبا زيد لأنه خرج عن دائرة الاجتهاد إلى الكفر وبناء عليه اجتهدوا فى دائرة النصوص فحكموا بردته، لو تبيننا هذا المعنى لعجزنا غاية العجز عن فهم كثير من الممارسات الموافقة لمصالح المسلمين التى حدثت فى صدر الإسلام الأول رغم شبهة مخالفتها لصريح النصوص ، لعجزنا عن فهم كيف أن عمر أوقف سهم المؤلفه قلوبهم رغم وضوح النص ، وأوقف تطبيق حد السرقة فى عام الرمادة رغم وضوح النص، ومنع توزيع الأرض على المجاهدين رغم وضوح النص وغير ذلك الكثير .

ويحدثنا فضيلة الشيخ محمد مصطفى شلبى فى رسالته عن تعليل الأحكام كيف أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم «كانوا ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف وما يحف به من مصالح ومفاسد ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان فى عهد رسول

الله وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول الله بل هو سر التشريع الذي فهموه» (ص ٢٠٨) ويضرب فضيلة الشيخ العديد من الأمثلة على الأحكام التي طبقها الصحابة مخالفة لظاهر النصوص مثل موقفهم من الطلاق الثلاث ، والدية ، واللقطة ، وتقسيم الغنيمة والزيادة في خد الخمر ومنعهم خروج النساء إلى المسجد وتضمين الصناعات بعد أن كانت في عهد النبوة على غير ذلك (ص ٢٠٩) ويقدم الشيخ على حسب الله في كتابه أصول التشريع الإسلامي (ص ١٥٦) أمثلة على أعمال المصلحة عند تعارضها مع النص، وفي هذا المعنى نفسه حديث الدكتور مصطفى زيد عن المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي (ص ٣١) فهل يستقيم هذا التصور الناضج من علماء أجيال لمعنى الاجتهاد مع ما ذهب إليه حكم الردة وما انتهى إليه من منهج في فهم معنى النصوص يؤدي إلى تكفير المسلمين وغلق باب الاجتهاد .

يقول أبو اسحق الشاطبي وهو أحد رواد العقلانية الإسلامية في تعريفه للاجتهاد إن أهم ضروية ذلك المتعلق بتحقيق المناط أي العلة والقصد من الحكم ، أي أن الأحكام الشرعية لا يكفي لتطبيقها ثبوت دلالتها اللغوية على وجه القطع ، بل ولابد من تحقق مقاصدها ، وإلا كنا كمن عناهم رسولنا الكريم «ممن يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان» .

عقد الشاطبي في موافقانه فصلا تحت عنوان : « النظر في مآلات الأفعال مفضود شرعا » (ج ٤ ، ص ١٩٤) ينبهنا فيه إلى ضرورة النظر إلى ما يترتب على أفعالنا من مصلحة أو مفسدة للحكم عليها بالمشروعية أو عدم المشروعية . ويقدم لنا أمثلة بالغة الدلالة من سنة الرسول في اعتبار المصلحة مع وجود النص الصريح ، فرغم النص في القرآن على أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ورغم أن موجب قتلهم والكفار سواء ، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض قتل من ظهر نفاقه حين أشير عليه بذلك ويقول : « أخاف أن يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه » .

ومن قبيل ذلك قاعدة سد الذرائع وهي خطر فعل جائز إذا كان يوصل إلى أمر غير جائز من ذلك ما روى من أنه « بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : مه مه فقال الرسول لا ترموه دعوه فتركوه حتى بال ثم نبهه الرسول إلى سوء ما فعل وأمر رجلا فجاء بدلو من الماء فشبه عليه » .

فهو راعى الحكم القضائي القاضي بردة مفكر مسلم اعتبار المناط والمال وسد الذرائع عندما أصر على الحكم بكفره وتفريقه من زوجته . هل راعى أننا نعيش في عصر يتهم فيه الإسلام بمعاداة الحرية وحقوق

الإنسان وينربص به أعداؤه شرقا وغربا للنيل منه في مقتل ، وهل راعى أن هناك صبية يجلسون فى الطرقات لا يعرفون عن الإسلام ما يجاوز حلقهم يتربصون بحياة كل من تقوم عليه شبهة زيغ أو ضلال . لا لم يراع ذلك ولم يأنبه به قولا واحدا .

الحقيقة عند قضاة أبى زيد واحدة أنتت بها النصوص ، والناس فى مواجهتها إما مسلمين ممتثلين وإما كفارا مارقين . ولا مجال للعقل أو الفكر أو الموازنة وهذا هو فكر الخوارج والمكفرين . وينسب الحكم إلى أبى حنيفة قوله : إذا صح الحديث فهو مذهبي وينسى قضاة أبى زيد أن أبا حنيفة كان من أهل رأى ولم يكن من أهل الحديث ، وأن أغلب الحديث عنده لم يصح لكثرة الوضع فيه ولهذا قال قولته التى يستند إليها الحكم فى غير سياقها ، وما نعلمه عن أبى حنيفة أنه لو جلس على منصة قضاة أبى زيد لم يكن ليحكم اطلاقا بردته وفرقة عن زوجه . لأن الحديث : « من بدل دينه فاقتلوه » الذى استند إليه القضاة حديث أحاد أى رواه عن الرسول صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد ، أما أبو حنيفة فكان له فى الحديث مسلك خاص ، وهو التشدد فى قبوله والتحرى عن رجاله حتى يصح وكان لا يقبل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا إذا رواه جماعة عن جماعة فما بالناس إن كان الحديث مخالفا لنصوص القرآن الكريم : « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد

من الغى « و «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» وغير ذلك من الآيات الكريمة التى تقرّر حرية الإيمان ، كان أبو حنيفة يقول : «عندى صناديق من الحديث ما أخرجت منها إلا اليسير الذى ينتفع به».

نقل الشافعى فى كتابه «الأم» عن أبى يوسف أنه قال «حدثنا ابن كريمة عن ابن جعفر أن رسول الله دعا اليهود فحدثوه حتى كذبوا على عيسى ، فصعد المنبر يخطب فى الناس وقال : ان الحديث سيفشو على فما أتاكم عنى يوافق القرآن فهو منى وما أتاكم عنى يخالف القرآن فليس منى» فهل نأخذ إذن بحديث الردة رغم مخالفته للقرآن . أقول لكم حديثا فى الأمر موافقا للقرآن ، عن عبد الله بن عدي الأنصارى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس بين ظهرائى الناس جاء رجل يستأذنه أن يسارع فى قتل رجل من المنافقين فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلامه فقال : أليس يشهد أن لا إله إلا الله ، قال : بلى ولا شهادة له ، قال : أليس يشهد أنى رسول الله ، قال : بلى ولا صلاة له قال : أولئك الذين نهيت عنهم . فهل انتهى عن ذلك الطاعنون المعاصرون فى دين المسلمين ، أم أنهم التفتوا عن الحديث الصحيح ، وتبنوا الحديث الضعيف ، وأقاموا من أقوال فقهاء القرون الأولى للهجرة سيوفا يقطعون بها الرقاب ، واعتبروا كل المنقولات ماثورات ، وكل الماثورات واجبة التطبيق دون أعمال أو نظر أو تدبر ، إنها أزمة العقل الإسلامى .

ثالثا : وما رده الحكم القضائي عن السنة المطهرة وضرورة الأخذ بها لا يفرق بين السنة التي قصد بها التشريع الدائم ، والسنة التي قصد بها التشريع الزمني ، والسنة التي قصد بها الفصل في الخصومات فليست تشريعا وأفعال الرسول البشرية ، والجهل بهذه التفرقة الجوهرية هو أحد الأسباب الكبرى لما يعانيه العقل الإسلامي اليوم من التباس وتخبط ، وإذا كانت كل السنة تشريعية ملزمة كما يذهب إلى ذلك الحكم فلماذا لم يطبق دلالات ما يرويه المؤرخون المسلمون من أن زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها ابن خالتها أبو العاص قبل الهجرة وهو على دينه واستمرت معه حتى الهجرة وبقيت هي في مكة مع زوجها وهو على دينه ، فلما أسر زوجها في موقعة بدر اقتدته بقلادة أمها خديجة فأطلقه الرسول على أن يسرح زوجته ولما دخل إلى الإسلام بالمدينة رد إليه الرسول زوجته ، ويقول المؤرخون أنه لم يحدث زواج جديد وإنما ذلك بالعقد الأول (الشيخ محمد الخضري ، تاريخ الأمم الإسلامية ، الجزء الأول، ص ١٥٤) .

أرايتسم إذن أن سنة الرسول صلى الله عليه وسلم هي سنة الرحمة والرفق والمودة وليست سنة القسوة والعنف والقلوب الجلف، أم على قلوب أقفالها وفاء لأقوال الفقهاء ونوازع السياسة .

رابعاً : إنه من واقع دراساتي في تاريخ القانون وخاصة في المجتمعات الإسلامية فإن ما يروج اليوم عن دعوى الحسبة في خطابنا المعاصر أحسب أن فيه قدراً كبيراً من خلط الأوراق سواء بطريقة متممة أو غير متممة ، إن فكرة الحسبة في مجملها تقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ولتكن منكم أمة ..» الآية . لكن السؤال : هل توجد قواعد إجرائية للاحتساب عن طريق الدعوى القضائية في الفقه الإسلامي والممارسة الإسلامية ؟ والسؤال الثاني هل استندت الأحكام القضائية التي كفرت المفكرين إلى أقوال الفقهاء عموماً في الحسبة أم أنها رجعت إلى أرجح أقوال مذهب أبي حنيفة في هذا الشأن ؟ إن الإجابة عن هذين السؤالين في غاية الأهمية لضبط الأمور وحسم الخلاف :

، ما نعلمه أن المجتمعات الإسلامية عرفت نظام الاحتساب منذ عصر عمر رضي الله عنه وأن النظام القضائي كان يقوم في مراحل نضجه على دعائم ثلاث : فاضى الشرع الذي يفصل في الخصومات ويقطع التشاجر ويسمع الشهود ويقيم الحدود ، والمحاسب الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، وإلى المظالم . إذن كانت الحسبة ولاية أي وظيفة من الوظائف العامة في الدولة الإسلامية ، وبهذا المعنى تحدث عنها الماوردي وفرق بين ولاية الحسبة وولاية القضاء وولاية المظالم ، وبهذا المعنى أيضاً تحدث ابن تيمية في كتابه عن الحسبة ومسئولية الحكومة

ففيها نظر ، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه لم يتحدث عن حق المحتسب الفرد في اللجوء إلى القضاء اللهم إلا حقه في ابلاغ الإمام . أما أن تكون له كل الحقوق الاجرائية للمدعى التي يعرفها النظام القانوني الحديث ولم تكن معروفة بتفصيلاتها المعاصرة في التاريخ القانوني الإسلامي فهذا أمر لا دليل عليه في الفقه .

والرأى عندي أن إعطاء المحتسب الفرد كل حقوق المدعى أمام القضاء من إبداء الطلبات والدفع والطعن في الأحكام إلى غير ذلك فيه تحميل للنظام القانوني الإسلامي أكثر مما يحتمل ، لأن النظام الإجرائي برمته لم يكن معروفا في تاريخ المجتمعات الإسلامية .

★★★

أقول ما أعتقد : إن أزمة العقل الإسلامي اليوم هي فقدان الوعي بالتاريخ وغلبة الشكل على المعنى واللفظ على المقصد والغاية ، وأن الطريق إلى عودة الوعي الغائب هو اعتبار التاريخ في تفهم الأحكام واعتبار المقاصد والمناط والحكمة والمآل في تفهم النصوص . وأقول لمن يتربصون بالمسلمين في دينهم ودنياهم ، أشكوكم إلى الله .

الهوامش

- ١ - أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ١٥٩ - ١٦٠ .
- ٢ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ح ١ ، ص ٣٦١ .
- ٣ - السيد سابق ، فقه السنة ، ح ١ ص ١٠ .
- ٤ - جوستاف جروينباوم ، اسلام العصر الوسيط ، دراسة فى التوجه الثقافى ص ٢٠٧ .
- ٥ - د/ محمد فتحى عثمان ، الفكر الاسلامى والتطور ، ص ١٠٠ .
- ٦ - سورة يونس الآية ٧٨ .
- ٧ - سورة الانبياء الآية ٥٣ .
- ٨ - سورة الشعراء الآية ٧٤ .
- ٩ - سورة لقمان الآية ٢ .
- ١٠ - سورة الروم الآيتان ٨ ، ٩ .
- ١١ - ابن قنم الجوزية ، اعلام الموقعين عن رب العالمين ، مقدمة طبعة دار الحديث ص ١٠ .
- ١٢ - المرجع السابق ص ١٦ .

- ١٣ - المرجع السابق ص ١٩٤ .
- ١٤ - احمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٢٧ .
- ١٥ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ص ١٧٨ - ١٧٩ .
- ١٦ - احمد أمين ، ظهر الاسلام ص ١٩٤ .
- ١٧ - الشيخ محمد مصطفى المراغى ، حديث رمضان - الهلال .
ص ٥٧ .
- ١٨ - فضيلة المرحوم الامام محمد ابو زهرة ، تاريخ المذاهب
الاسلامية - ج ٢ ، ص ٥ .
- ١٩ - الشاطبى ، الموافقات فى اصول الشريعة ج ١ ، ص ٨٧ -
٨٨ طبعة دار المعرفة .
- ٢٠ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ج ١ ، ص ٥٤ .
- ٢١ - احمد أمين - ظهر الاسلام ، ج ٢ ، ص ٤ .
- ٢٢ - محمد عابد الجابرى - بنية العقل العربى - ص ٥٦٢ - طبعة
مركز دراسات الوحدة العربية .
- ٢٣ - احمد أمين ، ضحى الإسلام المرجع السابق ، ج ٢ ،
ص ٤٥ .
- ٢٤ - فضيلة الاستاذ الدكتور / محمد مصطفى شلبى ، تطبيق
الشريعة الاسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٥٣ - ٥٤ : الشروق
١٩٨٧ .

- ٢٥ - د/ محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ص ٧٤ .
- ٢٦ - د/ محمد فتحي عثمان - الفقه الاسلامي والتطور ، ص ١١٩ .
- ٢٧ - محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي - ط مركز دراسات الوحدة العربية - ص ١٠٥ .
- ٢٨ - أحمد أمين ، ظهير الاسلام ، ج ٤ ، ص ٦٨ .
- ٢٩ - سورة البقرة ٧٥ .
- ٣٠ - محمد عابد الجابري - بنية العقل العربي ، ط مركز دراسات الوحدة العربية ص ١٠٨ .
- ٣١ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٦٢ .
- ٣٢ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ١٥٥ .
- ٣٣ - ابن قيم الجوزية - المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٦٤ .
- ٣٤ - ابن قيم الجوزية ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩١ .
- ٣٥ - ابن حزم الظاهري - الاحكام في اصول الاحكام - ج ١ ، ص ١٣ .
- ٣٦ - ابن حزم الظاهري - المرجع السابق - ج ٨ ، ص ٧٧ .
- ٣٧ - ابن حزم الظاهري - المرجع السابق - ج ٧ ص ١٩١ - ١٩٤ .

٢٨ - الإمام محمد ابو زهرة - تاريخ المذاهب الاسلامية ، ج ٢ ،
ص ٣٩١ .

٣٩ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ج ٢ ، ص ٢٢٩ .

٤٠ - الشاطبي ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩ .

٤١ - الشاطبي ، المرجع السابق ج ٢ ، ص ٥١ .

٤٢ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٩٧ وما
بعدها ،

٤٣ - الشاطبي ، المرجع السابق . ج ٢ ، ص ٤٨

٤٤ - الشاطبي ، المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ٩ .

٤٥ - د/ محمد مصطفى شلبى ، تحليل الاحكام ، رسالة نوقشت

بكلية الشريعة ١٩٤٥ طبعة الازهر عام ١٩٤٧ ، ص ٥٢ وما بعدها .

٤٦ - د/ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٦٨ .

٤٧ - د/ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

٤٨ - الشيخ محمد الخضرى ، تاريخ الأمم الاسلامية ، ج ١ ، ص

١٣ .

٤٩ - د/ محمد مصطفى شلبى - تحليل الاحكام ص ٣٥ .

٥٠ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٣٠٢ .

٥١ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٣٩ .

- ٥٢ - أحمد أمين ، فجر الاسلام ، ص ٢٤٠ - ٢٤١
- ٥٣ - أحمد أمين ، ضحى الاسلام ، ص ٢٠٥ .
- ٥٤ - أحمد أمين ، المرجع السابق ، ص ١٩٤ .
- ٥٥ - محمد مصطفى شلبى - تعليل الاحكام - ص ٢٢ .
- ٥٦ - د/محمد مصطفى شلبى - تعليل الاحكام - ص ٣٤ .
- ٥٧ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق - ج ١ ص ١٧٧ .
- ٥٨ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق : ج ١ ص ٣٠٢ .
- ٥٩ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ج ١ ص ٣٠٨ .
- ٦٠ - د / عبد الوهاب خلاف - علم اصول الفقه - ص ٤٤ - ٤٥ الطبعة الرابعة .
- ٦١ - د/ محمد مصطفى شلبى - - المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٠٣ .
- ٦٢ - د/ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ج ١ ، ص ٣٢١
- ٦٣ - الشيخ محمد الغزالى - السبنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

- ٦٤ - الشيخ محمد الغزالي - المرجع السابق ، ص ١١٠ .
- ٦٥ - الشيخ محمد الغزالي - المرجع السابق ، ص ١٣٣ .
- ٦٦ - ابن هشام - السيرة النبوية ، ج ١ ، ص ٦٥ ، طبعة دار المنار ١٩٩٣ .
- ٦٧ - الشيخ محمد مصطفى شلبى ، المرجع السابق ، ص ٥٢ ، ٦٢ .
- ٦٨ - الشيخ محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٦٣ .
- ٦٩ - الشيخ محمد مصطفى - المرجع السابق ٧٠ .
- ٧٠ - الشيخ محمد مصطفى شلبى ، تطبيق الشريعة الإسلامية بين المؤيدين والمعارضين ، ص ٧٢ طبعة الشروق ١٩٨٦ .
- ٧١ - المرجع السابق ص ٥ .
- ٧٢ - محمد سعيد رمضان - رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ٦١ .
- ٧٣ - محمد سعيد رمضان - رسالة ضوابط المصلحة فى التشريع الإسلامى ص ١٣٨ - بيروت ١٩٨٦ .
- ٧٤ - المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٧٥ - محمد مصطفى شلبى - المرجع السابق ، ص ٢٩٦ .
- ٧٦ - محمد مصطفى شلبى - تطبيق الشريعة . ص ٧٢ .

- ٧٧ - محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٩٧ .
- ٧٨ - د/ حسين حامد حسان - نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي - ٣١٧ - القاهرة ١٩٧١ .
- ٧٩ - محمد مصطفى شلبي - المرجع السابق ، ص ٢٤ .
- ٨٠ - المرجع السابق ، ص ٢٨ .
- ٨١ - المرحوم فضيلة الشيخ الامام الاكبر جاد الحق على جاد الحق ، الفقه الاسلامي مرونته وتطوره ، ص ٢٤٣ ، القاهرة ١٩٩٥ .
- ٨٢ - د /مصطفى زيد ، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ، ط ٢ القاهرة ١٩٦٤ ، ص ٧٢ .
- ٨٣ - المرجع السابق ، ص ٧٥ .
- ٨٤ - د/مصطفى زيد ، المرجع السابق ، ص ٩ .
- ٨٥ - الشيخ عبد الوهاب خلاف ، مصادر التشريع الاسلامي فيما لا نص فيه ، ص ٨٠ .

محتويات الكتاب

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ٣ | تمهيد |
| ٧ | مقدمه - في مبادئ الحوار وضوابطه |
| ٣٥ | الفصل الأول : المسلمون والتاريخ |
| ٥١ | الفصل الثاني : النهى عن الإتياع والتقليد |
| ٦٧ | الفصل الثالث : العقل والنقل |
| ٨٧ | الفصل الرابع : هل النصوص معقولة؟ |
| ١٠٣ | الفصل الخامس : فقه المقاصد |
| ١٢٣ | الفصل السادس : النص والواقع |
| ١٤٣ | الفصل السابع : فقه المقاصد وفقه المقاصل |
| ١٦٩ | الفصل الثامن : فقه ازدراء العقل |
| ١٨١ | الفصل التاسع : فقه المطاردة |
| ١٩٥ | الفصل العاشر : أسئلة الإيمان والتقدم |

| | |
|-----|---|
| | الفصل الحادي عشر : المرأة في التراث - التمييز |
| ٢١٧ | ضد النساء |
| | الفصل الثاني عشر : القانون وتفاعل الثقافات في |
| ٢٢٣ | مصر الحديثة |
| ٢٥٥ | فصل الختام : حوارات حول قضايا الواقع : |
| ٢٥٦ | ١ - جاشية على حديث الربا والفائدة |
| ٢٦٦ | ٢ - الأزهر ورقابة الفكر |
| ٢٧٩ | ٣ - السيف أصدق أنباء من الكتب |
| ٢٩٢ | ٤ - قراءة في حيثيات التكفير |
| ٣١٧ | ٥ - الحلاج يصلب مرتين |

رقم الإيداع

٩٧/٩٢٤١

I.S.B.N

"977-07-0544-6

المال

المجلة الثقافية الأولى في مصر
والعالم العربي
أغسطس ١٩٩٧
تقرأ فيه :

☆ محمد صلى الله عليه وسلم والشعر .

☆ المجتمع العربي والتنمية البشرية .

☆ الأفغانى : الشخص والرمز .

☆ ديمقراطية التعليم ودورها فى التنمية
الثقافية .

☆ النقد بين مخالف القط .

رئيس التحرير

رئيس مجلس الإدارة

مصطفى نبيل

مكرم محمد أحمد

روايات الهلال تقدم

أوراق سكندرية

تأليف

جميل عطية ابراهيم

الطبعة الأولى ١٩٧٢

كتاب الهلال يقدم

الشخصية المصرية في الأمثال الشعبية

بقلم

د . عزة عزت



هذا الكتاب

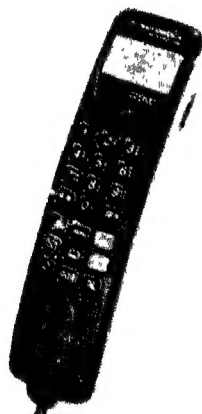
عنوان هذا المؤلف وصف دقيق لمحتواه : البحث عن العقل ، حوار مع فكر الحاكمية والنقل ، فالفكرة الرئيسية التي قام عليها الكتاب وتتابع تناولها في كل فصوله هي مناقشة الأطروحات الفكرية لما اصطلح على تسميته بـ « تيار الإسلام السياسي » أو « الأصولية الإسلامية » في جوائدها القانونية والفكرية والمعرفية .

على أننا لم نتبع المنهج الذي سلكه عليه كثير من الباحثين المعاصرين من مناقشة خطاب التيار الإسلامي بالنوقف فحسب عند مفرداته التفصيلية المتداولة لدى ممثليه المعاصرين ، بل اتبعنا منهجا أكثر جدوى ونفعاً وهو منهج تتبع الجذور والغوص إلى الأعماق . والفرضية التي ننطلق منها أن منهج التيار الإسلامي أو الأصولية الإسلامية وفقاً لمعناهما السائد اليوم يرتد في حقيقة الأمر إلى جذور ضاربة في أعماق التقاليد الفكرية لجناح عريض من حاملي رايات هذا الخطاب ، وهي تقاليد أهل النقل التي يحتل العقل عند الكثير منهم مكاناً ثانوياً .. محاطاً بكثير من الشبهات التي تصل في أقصاها إلى تحذير اتهام أصحاب العقل في بعض الأحيان بالكفر البواح .



بِعِراقَةِ الْمَاضِي وَحَدَاثَةِ الْحَاضِرِ
نَسْتَقْبِلُ مِشَارِفَ الْقَرْنِ الْحَادِي وَالْعِشْرِينَ

سَمَاءٌ بِلا حُدُودٍ...



دو تليفون السيارة منه موقوف ولا ، التليفون التي بيشغل بكارته تليفونك مرما
كان نومه ، ولأفنه ٨ وات له إريال فارميت فاربالعواستقباله قوت مجدا
دو غير أنه له مكان ثابت في العربية ، وكمان هاسندز هندي

إ.ع.ع.ع.

خدمة العميل السريع

- مراكز الصيانة والتبديل السريع :-
- القاهرة : تليفون : ٣٤١١٨٠٠ فاكس : ٣٤١٣٨٠٠
- المنيا : تليفون : ٣٠٤٠٣٠٧١ فاكس : ٣٠٤٠٣٠٨
- مدينة نصر : تليفون : ٥٧٤٤٨٥٠ فاكس : ٥٧٤٤٨٦٦
- الخدمات : تليفون : ٥١٧١٤١٨٠ فاكس : ٥١٧١٤١٩
- الإسكندرية : تليفون : ٢٧٤٤١٧٠ فاكس : ٢٧٤٤١٧٠ (٣-٢)
- مكتب إقبال العاشر تليفون : ٣٦٨٦١٧ (١-٢)